ISSN 0034-4486

Renovatio

luglio - settembre 1985 - anno XX - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXVI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

luglio - settembre 1985 - anno XX - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* UNA MISSIONE

SAGGI:

329 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le « Moradas del Castillo interior » (parte VII)

ARTICOLI:

383 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte I)

407 **Andrea Dalledonne** - L'« Esercizio del Cristianesimo » nel « Diario » di Soeren Kierkegaard

429 **Pier Carlo Landucci** - Istinto o intelligenza negli animali? (Enorme importanza del problema sul piano filosofico, religioso, morale, giuridico, sociale, ecologico)

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

445 **Bruno Salmona** - Situazione e immortalità

453 **Alberto Boldorini** - La Polonia e Genova

POSTILLE:

461 Antisemitismo etc. etc. o fede cattolica? *(Alberto Boldorini)* - Alcuni rilievi ai « Sussidi: Ebrei ed Ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica » *(Pier Carlo Landucci)*

PORTUS MUSARUM:

471 **Alberto Boldorini** - On the Cross - Un « Calvario » inedito di A. Van Dyck (parte I)

ABBONAMENTO 1985

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1985 sono così stabilite:*

Italia	lire	15.000
Estero	lire	20.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Una Missione

Si tratta di un episodio, che illumina però un orizzonte. Il Papa visiterà Genova. L'episodio pone una domanda ben più grande, che va ben al di là di Genova.

Questo Papa viaggia molto; perché?

Non sono molti quelli che sono disposti a capire le vie che un Papa sovente porta dentro di sé. Né ci è dato rivelare i pensieri intimi del Successore di Pietro. Ha dunque Egli, in questo comportamento, un piano strategico?

Certo Egli va eseguendo *un piano strategico.*

Il Vicario di Cristo ha una tale funzione nel mondo, che val bene pensare ad un piano strategico...

Rileviamo quello che si vede.

Anzitutto nessun uomo ha visto come Lui raccogliersi intorno in una sola nazione fino a venti milioni di persone; ed erano uomini che parevano assetati di vederlo: applaudivano senza fine.

Questo è accaduto pure dove la maggioranza di quanti lo volevano assolutamente vedere, non erano cattolici, neppure cristiani.

Lui, il Papa, ha sempre chiesto arditamente di andare; qualche Nazione ha detto di no. Si tratta di Nazioni che spesso dicono di no a tutto: hanno paura di quest'uomo vestito di bianco, che non ha per Sua difesa neppure una divisione di soldati, che non va a sollecitare ed a servirsi di passioni d'uomini.

Dappertutto, piacesse o non piacesse, ha detto quello che doveva dire: verità divine, Legge di Dio, giustizia, rettitudine. Se nel mondo c'è stata una mostruosa concorrenza di sfide fatte al Creatore, si è levata una gigantesca testimonianza! Una parola non è stata taciuta e si trattava di parole difficili, spesso provocanti. In genere Gli ha risposto l'applauso irrefrenabile. Un fatto splende nitidamente: nessuna affermazione del male ha mai strappato questi applausi.

Poche volte il trionfo ha incontrato nubi. Il risultato allora è aumentato: in un dominatore coraggioso che ha affrontato il leone nella sua tana.

In qualche caso ha detto di accettare inviti da coloro che sembrano emarginati dal mondo. Si è trovato in terre dove a non molta distanza i problemi sociali e civili bruciavano: ha detto quello che la giustizia reclamava, mentre altri tacevano...

Ha avuto la forza di parlare parole di pace ad una sterminata folla di giovani mussulmani, prevenendo o forse segnando quello che potrà essere un non lontano impegno di tutta la Chiesa.

Questa strana vicenda fa strabiliare il mondo.

Sì, la vicenda è strana, ma va fuori dei limiti ai quali si misurano ordinariamente le vicende umane.

Quali adunque gli effetti? Due sono ormai certamente acquisiti: il mondo intero si è accorto e della Religione e del livello che le va assegnato.

Il Papa è diventato il leader morale dell'umanità.

La vastità e la singolarità del fatto, la sua coordinazione, indicano che siamo di fronte ad un piano strategico. E sarebbe mistero il credere che il Papa lo eseguisse, senza averne sentore, anzi senza averne ben chiara coscienza. I viaggi stancano e l'eroismo di portare avanti questa storia, quasi tirandola coi denti, dice che il Papa sa! Compie una Missione.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte settima)

e) Le forze e gli eventi naturali

Le « tinieblas », la « obscuridad » e la « sombra » si contendono le poche presenze di questo primo campo semantico-simbolico, soprattutto orientato in due direzioni: etico ed intellettuale. In I, 2, 1, 367 le « tienieblas » sono termine di confronto per l'antitesi al « castillo tan resplandeciente y hermoso », dove il simbolo totalmente lessicalizzato vede una sovrapposizione di metafore e un passaggio immediato al piano *reale* della situazione morale, sia pure come avvertimento per qualcosa di eventuale:

> [...] este castillo [...] cuando cai en un pecado mortal. No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra, que no le esté mucho más. (334)

Il confronto è istituito su due punti di riferimento: le « tinieblas », appunto, aggravate nella densità dell'iperbole ottenuta con la sovrapposizione sostantivo-aggettivo della stessa mate-

(334) « questo castello [...] quando cade in peccato mortale. Non ci sono tenebre più tenebrose né cose così oscure e nere che esso non lo sia molto di più ».

ria; successivamente, Teresa, come se il paragone non bastasse, ne pone un altro, in cui due semi delle « tinieblas » vengono ripresi ed enucleati (« oscura », « negra ») ma appoggiati sull'indefinito pronominale di illimitata estensione e integrabile con qualsiasi oggetto che rechi quelle stesse qualità (« cosa tan oscura y negra »). D'altra parte, per essere assoluti ed estremi, sia l'oscuro come assenza di luce e il nero come non-luce non sono o non richiedono ulteriori qualificazioni. Con questo, Teresa, nel suo alto senso della misura, ottiene di creare uno sconfinato e persino imparagonabile ponte tra il « castillo » di luce e di bellezza e, diciamolo pure, il nulla o il vuoto con un massimo di risalto; così, a questo punto, il « mucho más » perde assolutamente di vista qualunque unità misurabile e di confronto. Anche questo è un esempio della scrittura sfumata e indiretta di Teresa, abilissima scrittrice nella istintività della sua tecnica e nel condizionamento della materia, quando vuol dire ben di più, e nello stesso tempo, sembra non trovare, appunto per resistenza interna dell'argomento, i mezzi per « dar a entender » la dottrina visibile attraverso la realtà sperimentale. Subito dopo, Teresa sovrappone un'altra identità simbolica (« sol » - « cristal »), costretta, come viene, a trovarsi ad annaspare nella ricerca di situazioni-oggetti per esporre la sua verità; anche se, per parte nostra, proprio questo sforzo dimostrativo lo riteniamo efficace nella sua stessa incapacità e limite analogico a grandissima distanza. La semplicità dei nessi iconici-simbolici aggiunge poi una incredibile purezza alla dottrina nella stessa *evidenza* della situazione-oggetto immediatamente verificabile o anche solo concettualmente immaginabile o ricostruibile. Come dire, un *ver* mentalmente vicinissimo al lettore. Ma la scrittrice prosegue nella sua stringente dialettica fino allo svelamento definitivo con minima copertura (« no [...] sino ») della situazione estraniata; anzi, Teresa finisce per dare essa stessa — senza attenuazione retorica — la chiave di lettura — davvero qui *fuori metafora* — sia pure con fine *pietas* nei confronti della « pobre alma » giunta alla clausola radicale della propria caduta morale:

> [...] pues, en fin, el intento de quien hace un pecado mortal no es contarle [Dio], sino hacer placer al demonio, que como es las mesmas tinieblas, ansì la pobre alma queda hecha una mesma tiniebla (*Ibidem*). (335)

(335) « perché, infine, l'intenzione di chi commette un peccato mortale non è di accontentare Dio, ma di far piacere al demonio; e siccome il demonio non è che tenebre, così la povera anima diventa tenebre anch'essa ».

La contrapposizione antinomica è importante, perché avviene in una intenzionalità dell'*alma* di segno positivo (« contentar » - « hacer placer ») che indica una volontà di soddisfare, di provocare il consenso, essere gradevole a... ecc. ma verso l'oggetto esattamente polare: il demonio e non Dio! Il demonio, poi, viene a coincidere totalmente con le « tinieblas » e l'anima che si accorda con esso ne viene conseguentemente assimilata, essendo superato il nesso tra l'anima e le « tinieblas » nella metafora lessicalizzata e il « camino » dell'anima stessa. Nel momento in cui quella intende avere un rapporto attivo con il demonio (« hacer placer » equivale a "conformarsi ai desideri di") si colloca in asse con lui, entra nella sua area e assume la forma negativa che è la qualità essenziale di satana. E' la natura umana che cambia integralmente e intimamente (« todos hechos una escuridad » - I, 2, 2, 367) in sé e nelle proprie manifestazioni (« y ansí son sus obras » - *Ibidem*) (336). Sul piano conoscitivo l'oscurità è come sempre l'assenza o scarsità di luce intellettuale; la chiarezza della comprensione sembra, infatti, dipendere, oltre che dalle doti dell'ingegno (« que está el entendimiento tan escuro, que no es capaz de ver la verdad » - VI, 1, 9, 406) dalla materia stessa (« son tan escuras de entender estas cosas interiores » - I, 2, 7, 368) (337).

Ma le conseguenze sono gravissime, perché il mancato contatto con la verità induce a restare nell'ambito della *fictio* della « imaginación » nella sua attività rappresentativa, che può venire a coincidere con quella del demonio, cioè nei « desatinos », che sono errori, deviazioni dalla direzione unica e obbligata della verità. L'intelletto è verità, quindi, e l'immaginazione o fantasia è il demonio, l'ombra che sembra ad ogni istante minacciare il legittimo cammino dell'anima, in quanto antitesi esatta della luce. Dio, infatti, si identifica con l'unica verità-luce, di contro alle adombrate parzialità o menzogne umane:

> [...] mostrar Dios en sí mesmo una verdad, que parece deja escurecidas todas las que hay en las criaturas, y muy claro dado a entender que Él solo es verdad que no puede mentir; y dase bien a entender lo que dice David en un salmo, que todo hombre es mentiroso, lo que no se entendiera jamás ansí, aunque muchas veces se oyera. Es verdad que no puede faltar. Acuérdaseme de Pilatos, lo mucho que preguntava a nuestro Señor

(336) « trasformati in una stessa tenebra »; « e così sono le loro opere ».

(337) « queste cose interiori sono così difficili e oscure da intendere ».

> cuando en su Pasión le dijo qué era verdad, y lo poco que entendemos acá de esta suma Verdad (VI, 10, 6, 434). (338)

Il collegamento, pertanto, in accordo con la volontà di Dio, è garanzia di salvezza; laddove il demonio con l'uso di astuzie, apparenze e contraffazioni provoca uno stravolgimento dell'anima che si ripercuote su tutte le facoltà. Si ha una riduzione e indebolimento dei valori positivi, la provocazione di una scelta errata e deviante, la distruzione di una linea etica-intellettuale corretta e coerente, con lo sprigionamento di forze vitali di segno opposto all'interesse reale dell'uomo, perché in grado di ricondurlo alla limitatezza del proprio essere, di staccarlo da Dio e di avviarlo al rispetto della volontà del demonio!

> [...] si esta alma se estuviese siempre asida a la voluntad de Dios, que está claro que no se perdería; mas viene el demonio con unas sotilezas grandes y debajo de color de bien vala desquiciando en poquitas cosas de ella y metiendo en algunas que él le hace entender que no son malas y poco a poco escureciendo el entendimiento y entibiando la voluntad y haciendo crecer en ella el amor propio, hasta que de uno en otro la va apartando de la voluntad de Dios y llegando a la suya (V, 4, 8, 402). (339)

L'unità dell'anima con Dio è il rapporto più immediato e più elementare, perché è fondato sulla strettezza di un vincolo (« asida »), mentre la venuta del demonio scardina e disintegra questa unità armonica che è costituita per sé come insuperabile. Il demonio crea una fenomenologia profondamente perturbata e sconvolta, soprattutto nella snaturazione o diminuzione violenta della energia interna: la luce dell'intelletto viene

---

(338) « succede che Dio mostri in se stesso una tale verità che sembra lasciare oscure tutte quelle che si trovano nelle creature, facendo chiaramente conoscere che Egli solo è verità che non può mentire. Allora si capisce bene quello che dice David in un salmo, cioè "che ogni uomo è mendace", la qual cosa mai si capirebbe così, anche se la sentissimo infinite volte. E' una verità che non può mancare. Mi ricordo di Pilato, quante volte chiese a nostro Signore quando nella sua Passione gli chiese che cosa fosse la verità; e noi, quanto poco la conosciamo questa somma Verità ».

(339) « se quest'anima fosse sempre vincolata alla volontà di Dio è chiaro che non si perderebbe; ma viene il demonio con le sue grandi astuzie e sotto colore di bene la va scardinando a poco a poco da essa in certe piccole cose e inducendola ad altre che egli fa intendere che non sono cattive, a poco a poco oscurando l'intelletto e intiepidendo la volontà e facendo crescere in essa l'amor proprio, fino a che, da una cosa all'altra, la va separando dalla volontà di Dio per farla arrivare alla sua ».

a perdersi così come si attenua il calore della volontà. Al posto di queste proprietà naturali e attive dell'anima si insinua il demonio che, in modo più evidente, si sostituisce con le sue iniziative ed assumendo il progressivo dominio: « vala desquiciando en poquitas cosas de ella », « metiendo en algunas que el le hace entender », « escureciendo », « entibiando », « haciendo crecer », « la va apartando [...] y llegando ». La caratteristica del demonio è precisamente quella di disattivare le energie positive dell'anima, in conformità con le tenebre e il gelo della sua natura perversa, esattamente opposta alla luce e al calore della verità e dell'amore divino:

> Lo que aquí pretende el demonio no es poco, que es enfriar la caridad y el amor de unas con otras, que sería gran daño [...] (I, 2, 17, 371). (340)

Sul polo opposto si situa, naturalmente, la *luz*. In VI, 3, 5, 410 è la *parola di Dio* (« las hablas con el ánima » - 4, 410), che è parola attiva, cioè parola che opera su uno *status* dell'anima; e in questo nesso si manifestano il « poderío y señorío », che sono il primo e più vero segno della pertinenza divina:

> Está un alma en toda la tribulación y alboroto interior que queda dicho y escuridad del entendimiento y sequedad; con una palabra de éstas, que diga solamente: « No tengas pena », queda sosegada y sin nenguna, y con gran luz, quitada toda aquella pena [...] Está afligida por haverle dicho su confesor, y otros, que es espíritu del demonio el que tiene, y toda llena de temor; y con una palabra que se le diga sólo: « Yo soy, no hayas miedo », se le quita del todo y queda consoladísima [...] Está con mucha pena de algunos negocios graves, que no sabe cómo han de suceder; entiende que se sosiegue, que todo sucederá bien; queda con certidumbre y sin pena, y esta manera otras muchas cosas. (341)

---

(340) « Ciò che qui pretende il demonio non è poco, cioè raffreddare la carità e l'amore delle une per le altre, che sarebbe un male grande »; cf. per il rapporto « luz-tinieblas », I, 2, 14, 370 e V, 4, 5, 402.

(341) « Un'anima si trova nella tribolazione e sconvolgimento interiore che abbiamo detto e nell'oscurità e aridità dell'intelletto. Basta che dica una sola di queste parole: "Non avere pena [...]". E' afflitta perché il confessore e altre persone le hanno detto che quello che la possiede è lo spirito del demonio: ed essa si trova in uno stato di terrore. Allora, basta che le si dica solo una parola: "Sono Io, non avere paura" e le si toglie subito ogni timore sì che rimane piena di consolazione [...]. Si trova in uno stato di sofferenza per alcune gravi questioni, perché non sa come si risolveranno; capisce che deve tranquillizzarsi, che tutto andrà bene; e resta senza pena e tutta rassicurata e così via per molte altre cose ».

Lo stato dell'anima si qualifica in un ambito di travaglio, sconvolgimento, afflizione e pena espressi sul piano figurale con la « escuridad » dell'« entendimiento » e della « sequedad » o incapacità vitale dell'anima stessa, suo svuotamento di linfe e di risorse. In questa complessa e inquietante situazione — che determina non solo sgomento ma una sostanziale incertezza e insicurezza — si delinea la solitudine dell'anima imbarazzata di fronte all'aiuto di chicchessia, al conforto di qualunque tentativo di razionalizzazione o conato consolatorio; si percepisce il timore dell'equivoco demoniaco, l'ansia del futuro, di gravi ambasce, bagliori di squilibrio e smarrimento per oppressione dei modelli di comportamento e di interpretazione dei fenomeni spirituali e, probabilmente, anche più ampiamente esistenziali. Dentro questo variato intreccio di sentimenti, reazioni e concentrazioni negative che tolgono la pace dell'anima, il « sosiego » interiore, entra allora la *Palabra* risolutrice, nel suo minimo corpo totalmente coincidente con la vicenda alla quale inerisce (« No tengas pena », « quitada toda aquella pena », « toda llena de temor », « Yo soy, no hayas miedo ») e portatrice di semi di luminosità e di umidità che beneficamente rimuovono i negativi: « tribulación », « alboroto interior », « escuridad », « sequedad », « pena », « aflición », « afligida », « llena de temor », « mucha pena »; e situano i positivi corrispondenti: « sosegado », « sin nenguna [pena] », « y con gran luz », « se le quita del todo [el miedo] », « queda consoladísima », « entiende que se sosiegue », « queda con certidumbre y sin pena ». Questa « luz » di pace e di conforto è poi il nucleo della salvezza. Abbiamo già visto il « sol resplandeciente », la « claridad » del sole (I, 2, 3, 368) è simbolo della purezza e della luminosità dell'anima e tali qualità, offuscate in vita e bloccate dalla morte in condizione di peccato, non sono più recuperabili:

> Mirad que si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz (I, 2, 4, 368). (342)

Il « castillo » dell'anima, senza quella luce — che è anche condizione dell'anima stessa in quanto redenta da Gesù Cristo — diventa sede di anarchia e di cecità:

> Y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y mas-

(342) « Badate che se la vostra vita finisce non potrete tornare mai più a godere di questa luce ».

> tresalas, ¡con qué ceguedad, con qué mal govierno! (*Ibidem*). (343)

Gesù stesso è luce e guida:

> [...] si pierden la guía — que es el buen Jesús —, no acertarán el camino [...] porque el mesmo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz y que no puede nenguno ir a el Padre sino por Él [...] (VI, 7, 6, 424). (344)

E proprio nel « castillo » ha sede opportuna la « luz » (« que sale del Palacio donde está el Rey » - I, 2, 14, 370) che è tutt'uno con Dio « espíritu de luz » (VI, 3, 16, 412) (345), quell'« espíritu de verdad » che il demonio solo apparentemente e provvisoriamente può imitare o meglio scimmiottare nella propria mascheratura senza produrre, ovviamente, gli stessi effetti:

> [...] son tantas sus sotilezas, que sabe bien contrahacer el espíritu de luz; mas será — a mi parecer — en las palabras decirlas muy claras, que tampoco quede duda si se entendieron como en el espíritu de verdad; mas no podrá contrahacer los efectos que quedan dichos, ni dejar esa paz en el alma, ni luz, antes inquietud y alboroto. (346)

« Luz » è pienezza di conoscenza di Dio, coscienza di disponibilità e di inclinazione:

> [...] el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad (VI, 4, 3, 414). (347)

« Luz » è rivelazione e intelletto del mistero, grazia perfetta che colloca l'anima in un rapporto immediato con Dio, in modo

(343) « E le potenze, che sono le guardie e i maggiordomi e gli scalchi, in che stato di accecamento e mal governo vengono a cadere! ».

(344) « se perdono la guida — che è il buon Gesù — non troveranno la strada giusta [...] perché il Signore stesso dice di essere la via; il Signore dice anche di essere la luce e che nessuno può andare al Padre senza di Lui ».

(345) « che esce dal palazzo dove sta il Re »; « spirito di luce ».

(346) « sono tante le sue astuzie, che sa ben contraffare lo spirito di luce; ma ciò sarà nelle parole — a mio parere — per il fatto che le pronuncerà molto chiaramente, in modo che non si dubiti che si sono intese come se fossero dello spirito di verità; ma non potrà simulare gli effetti di cui abbiamo parlato, né lasciare quella pace nell'anima, né la luce, anzi inquietudine e sconvolgimento ».

(347) « mai l'anima è stata così sveglia alle cose di Dio né con luce così grande e conoscenza di Sua Maestrà ».

che avere la ferma verità della « grandeza de Dios » che si impone di per se stessa e induce ad andare oltre la pur sconcertante manifestazione del simbolo, evidente senza dubbio, ma ugualmente incomprensibile senza una reale luce interiore che ne dia la chiave: Teresa sta parlando qui della difficoltà di ricordare gli oggetti delle visioni e del rimanere nella memoria, invece, di certe verità indelebili, sufficienti a far capire e a indurre alla adorazione di Dio:

> Pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias, ¿cómo se pueden acordar? Tampoco entiendo eso; mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vio la escala, que con ella devía de entender otro secretos, que no los supo decir; que sólo ver una escala que bajavan y subían ángeles, si no huviera más luz interior, no entendiera tan grandes misterios. (348)

« Luz » è soprattutto comprensione o conoscenza della verità delle « mercedes », che non implica di per sé l'automatica capacità della scrittura:

> [...] aunque un poco más luz me parece tengo destas mercedes que el Señor hace a algunas almas, es diferente el saberlas decir (IV, 1, 1, 382). (349)

Tale « luz » è diretta e libera concessione divina:

> Mas hasta que el Señor nos quiere dar luz, poco aprovecha (IV, 1, 14, 385). (350)

Il rapporto tra la « luz » e il « conocimiento » comune dell'uomo è di misura superiore ai limiti dell'« entendimiento », e soprattutto è qualcosa d'*altro* che ne blocca totalmente l'atti-

(348) « Se le potenze non ne hanno l'immagine né le intendono, come possono ricordarle? Anche questo non lo capisco. Comunque capisco che in quest'anima rimangono delle verità ben impresse della grandezza di Dio, e se anche essa non avesse la fede che le dice chi è e che è obbligata a crederlo per Dio, lo adorerebbe da quel momento come tale, come fece Giacobbe al vedere la scala, che con essa doveva intendere altri segreti, che non seppe dire. Al solo vedere una scala in cui salivano e scendevano angeli, se non avesse avuto più luce interiore, non avrebbe inteso così grandi misteri ».

(349) « sebbene mi sembri di avere più luce riguardo a queste grazie che il Signore fa ad alcune anime, è diverso il saperne parlare ».

(350) « Ma fino a che il Signore non ci vuole dare la luce si ha poco frutto ».

vità concentrandola sul punto in cui Dio vuole che avvenga l'apprendimento di speciali verità:

> [...] quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía [circa i 15 anni dalla prima scrittura] (IV, 2, 7, 386). (351)

E che tutto ciò avvenga per esplicita volontà di Dio è poi un avvenimento ben preciso, perché Dio solo in determinati casi interviene per rivolgere le anime ad un grado « mayor » di conoscenza:

> Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto; y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado, que no con todas nuestras diligencias para echarle más a perder. Que pues Dios nos dio las potencias para que con ellas trabajásemos, y se tiene todo su premio, no hay para que las encantar, sino dejarlas hacer su oficio hasta que Dios las ponga en otro mayor [...] (IV, 3, 8, 389). (352)

« Luz », è la guida precisa di Dio alle anime, come una sorta di investitura o segno di chiamata che l'anima può anche smarrire; ma nello smarrimento o mancata obbedienza diventa quel segno la manifestazione visibile della perdita della grazia e deviazione dalla legge divina:

> Yo he conocido persona que le acaecía ansí, que estando muy perdida gustava de que se aprovechasen otras con las mercedes que Dios le havía hecho, y mostrarles el camino de oración a las que no le entendían, y hizo harto provecho, harto. Después la tornó el Señor a dar luz. Verdad es que aun no tenía los efectos que quedan dichos [...] (V, 3, 2, 398). (353)

(351) « forse il Signore mi ha dato più chiarezza in queste cose di quanto allora io potessi capire ».

(352) « Quando Sua Maestà vuole che cessi di agire l'intelletto, lo occupa in altro modo e dà una luce nella conoscenza così superiore a quella che possiamo ottenere, che lo fa rimanere assorto Allora, senza sapere come, apprende molto di più che non con tutti i nostri affanni che possono finire con il danneggiarlo. Siccome Dio ci ha dato le potenze perché con esse potessimo agire e averne il premio corrispondente, non c'è bisogno di sospenderle, ma è meglio lasciare che compiano il loro ufficio, fino a quando Dio non le elevi ad uno più alto ».

(353) « Ho conosciuto una persona alla quale accadeva così, cioè che nonostante il suo cattivo stato godeva che gli altri approfittassero delle grazie che Dio aveva fatto a lei, e si compiaceva di insegnare a loro la via d'orazione se non erano capaci di intenderla. In questo modo ebbe grandissimo bene. Dopo, il Signore tornò a darle la luce. E' vero che non era ancora giunta ad avere gli effetti di cui parlo.

Il restare accanto a Dio senza « torcer de la ley » è garanzia di salvezza e di coerenza:

> [...] si esta alma se estuviese siempre asida a la voluntad de Dios, que está claro que no se perdería [...] (V, 4, 8, 402); (354)

rimane naturalmente aperta e possibile la minaccia del demonio con i suoi turbamenti equivoci, maschere, fraintendimenti, oscuramenti dell'intelletto con deviazione verso il sé progressiva fino alla totale perdita e distacco da Dio, per chi si incammina nel percorso tracciato da satana. E questa via terribile è, d'altra parte, una possibile prova dovuta alla volontà di Dio, che viene a *servirsi* del demonio per verificare il comportamento di un'anima eletta e destinata a essere a sua volta « luz », o punto di riferimento per altre:

> [...] quizá lo primite el Señor para ver cómo se ha aquel alma a quien quiere poner por luz de otras, que más vale que en los principios, si ha de ser ruin, lo sea, que no cuando dañe a muchas (V, 4, 8, 403). (355)

In altra circostanza « luz » — come abbiamo già visto — può anche voler dire un grado più alto di rivelazione e di apprendimento, cioè la conoscenza di *altra* realtà; e questo porta con sé uno *status* tutto particolare: si tratta della « visión imaginaria »:

> Pues tornando a este apresurado arrebatar el espíritu, es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo u si no, por algunos instantes. Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en esta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas. Y acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas, que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imagina-

(354) « se quest'anima stesse sempre vincolata alla volontà di Dio, è chiaro che non si perderebbe ».

(355) « forse il Signore lo permette per vedere come si comporta quell'anima alla quale vuole affidare il compito di essere luce per le altre; ed è meglio, se deve essere infedele, che lo sia fin dall'inizio, piuttosto che quando può far del male a molte altre ».

> ción y pensamiento, no pudiera de mil partes la una. Esto no es visión intelectual, sino imaginaria [...] (VI, 5, 7, 418). (356)

Quello stato coincide, infatti, con el « arrebatamiento » dello spirito, in cui l'essere perde la nozione del tempo e dello spazio, al di qua e al di là del corpo, nella vita e oltre la vita, ma, insieme, nell'unità della persona trasferita in un universo caratterizzato da ineffabile « diferencia » (come sempre, questa è la parola-chiave del cosmo teresiano), eppure percepito secondo parametri *uguali* (« otra luz tan diferente de acá »), vista l'impossibilità ulteriore del linguaggio a dire *altro*! In realtà, si attua, dice Teresa, una « visión imaginaria » proposta dagli « ojos del alma » e che, per iniziativa di Dio, avviene nelle *Moradas séptimas* come potrebbe avvenire nel cielo, cioè nella dimora propria di Dio stesso. L'alterità concessa all'anima è poi anche risposta ai dubbi, aiuto ai timori, grazia contro le audacie erosive del demonio, pur essendo sempre necessarie la prudenza, l'umiltà e la vigilanza; senza contare, inoltre, l'apporto chiarificatore di confessori « muy letrados » e di « persona muy espiritual » quanto all'accertamento del discrimine tra « verdad » e « antojos » della presenza divina o « engaño » del demonio. In questo gravissimo frangente Teresa percepisce una specie di collegamento interno di cui la « luz » è la figura e la realtà visibile e simbolica:

> Es bien que a los principios lo comuniquéis debajo de confesión con un muy buen letrado — que los son los que nos han de dar la luz — u si uviere alguna persona muy espiritual [...] yo sé que el mesmo Señor, que anda con vos, os consolará y asigurará y a él irá dando luz para que os la dé (VI, 8, 8, 428-29). (357)

---

(356) « Tornando a quell'improvviso rapimento dello spirito, esso avviene in modo tale che davvero sembra che debba uscire dal corpo; e d'altra parte, è chiaro che questa persona non muore. O almeno, essa non può dire se si trova nel corpo o no, per qualche istante. Le sembra di essere stata per intero in un'altra regione molto diversa da questa nella quale viviamo, dove le si mostra una luce così diversa da quella di qua, che se per tutta la vita la volesse fabbricare insieme alle altre cose, sarebbe impossibile di riuscirci. E avviene che in un istante le mostrano tante cose insieme, che se impiegasse alcuni anni per ordinarle con la sua immaginazione e con il suo pensiero, non potrebbe neppure per la millesima parte. Questa non è una visione intellettuale, ma immaginaria ».

(357) « E' bene che fin dall'inizio lo diciate in confessione ad un buon confessore dotto — sono essi che ci devono illuminare — o in caso che conosceste qualche persona molto spirituale [...]. Io so che lo stesso Signore, che sta con voi, vi consolerà e verrà illuminando il confessore perché dia luce a voi ».

Importante rilevare un'affermazione di Teresa — forse tra le più chiare ed esaurienti — rispetto a quell'« andar » di Dio « con vos », che è la decisiva rivelazione di un « camino » che veramente si effettua con la presenza rassicurante e la « buena compañía » di Dio stesso. Sembra di echeggiare un'altra parola evangelica: « et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » - *Mt* 28, 20).

« Luz » è, infatti, soprattutto figura di Dio, « presencia » e « compañía » per l'anima pur nella variata gradazione di « claridad » tra la prima esperienza e le altre volte che si concede, ma persistenza certa e confortante nella quotidiana convivenza, certamente per libera volontà e nella disposizione dei disegni provvidenziali:

> El traer esta presencia entiéndese que no lo es tan enteramente, digo tan claramente, como se le manifiesta la primera vez y otras algunas que quiere Dios hacerle este regalo; porque si esto fuese, era imposible entender en otra cosa, ni aun vivir entre la gente; mas aunque no es con esta tan clara luz, siempre que advierte se halla con esta compañía, digamos ahora como una persona que estuviese en una muy clara pieza con otras y cerrasen las ventanas y se quedase ascuras; no porque se quitó la luz para verlas y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que están allí.
>
> Es de preguntar si, cuando torna la luz y las quiere tornar a ver, si puede. Esto no está en su mano, sino cuando quiere nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento; harta misericordia la hace en nunca se ir de con ella, y querer que ella lo entienda tan entendido [...] (VII, 1, 10-11, 440). (357 bis)

Ancora più da vicino in VII, 2, 6, 441 l'immagine della

(357 bis) « La vista di questa presenza non dura così perfetta per sempre, né così chiaramente, dico, come si manifesta la prima volta o le altre volte in cui Dio vuole ripetere questa grazia. Se questo fosse così, sarebbe impossibile occuparsi di altre cose, ma anche di vivere in mezzo alla gente. Comunque, quantunque la visione non sia sempre così chiara, tuttavia l'anima non lascia mai di avvertire di essere in quella compagnia. Diciamo ora come una persona che si trovasse in una stanza assai luminosa insieme con molte altre. Si chiudono le finestre e si rimane al buio; ma non perché è stata tolta la luce per cui è impossibile vederle e fino a che non è tornata la luce non le vede, quella persona cessa di credere che siano là. Sarebbe ora da chiedere se, quando torna la luce e torna a vederle, essa lo può fare. Questo non è in suo potere, se non quando nostro Signore vuole che si apra la finestra dell'intelletto: è già una sua grande misericordia se non si allontana da lei e se permette che lo intende così bene ».

« luz » viene oggettivata nelle « dos velas » e « dos ventanas » come possibilità di divisione e insieme di unità, come espressione fisica del rapporto inscindibile e scisso del nesso « alma-Dios »:

> Digamos que es la unión como si dos velas de cera se juntasen tan en estremo, que toda la luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, u el pabilo de la cera [...] u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz. (358)

Dove, fra l'altro, si rileva il passaggio dal simbolico al reale. Nell'unità — che è anche esecuzione e attuazione della promessa di Cristo (« Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis: ut sint unum, sicut et nos unum sumus » - *Giov* 17, 22) — è poi sempre l'anima, quella che può venir meno, per l'inconsistenza delle forze umane rispetto alla saldezza della parola di Cristo, cioè per il mancato adeguamento alla « luz ». Il non collocarsi dell'*alma* in asse con la « luz » o addirittura la *distrazione* che è rigetto dei vincoli o del fastidio come di qualcosa che trattiene o impedisce, è, d'altra parte, conseguenza di gravi squilibri. Il rapporto con il divino è una sorta di gioco di luce in uno specchio come segno di simmetria: « luz » è « espejo » che non riflette la nostra figura, ma piuttosto la tiene impressa ove rimanga costante la nostra più che la indefettibile presenza di Dio:

> [...] mas como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida (VII, 2, 10, 442). (359)

Seppure indirettamente, in VI, 11, 8, 436 si coglie il rapporto

---

(358) « Diciamo che l'unione è come se due candele di cera si unissero così perfettamente da formare una sola luce, o che il lucignolo, la fiamma e la cera fossero una cosa sola; ma poi una candela può essere separata dall'altra e si hanno due candele distinte, così pure il lucignolo dalla cera [...] o come se in una stanza vi fossero due finestre per le quali entrasse una grande luce: la luce entra divisa, ma dentro si fa tutt'uno ».

(359) « ma siccome manchiamo noi, non disponendoci e non allontanandoci da ciò che può impedire questa luce, non ci vediamo in questo specchio che contempliamo, dove è impressa la nostra anima ».

dell'anima con Dio nel quale gli altri e le cose del mondo acquistano il proprio valore:

> No es el sentimiento que se puede pasar en disimulación sin que las que están presentes entiendan el gran peligro en que está, aunque de lo interior no pueden ser testigos; es verdad que le son alguna compañía, como si fuesen sombras, y ansí le parecen todas las cosas de la tierra. (360)

Il sole

E' figura totalizzante e unica di Dio. In I, 2, 1, 367 indica il rapporto di solidarietà e di correlazione o di estrema esclusione tra l'anima identificata con il « cristal » e Dio. La presenza del quale è contrassegnata dalla stabilità e persistenza nell'anima, dalla funzione irradiante di « tanto resplandor y hermosura » e dalla centralità che implicano tutte partecipazione per l'anima, nella stessa situazione espressa dal cristallo sempre suscettibile di ricevere la luce del sole. In I, 2, 3, 368 Teresa insiste sulla concentricità sole-anima e sulla condizione di invariabilità di « resplandor y hermosura » intoccabili; insieme con il calore vitale (5, 368) che è l'energia, « principio que es Dios, de donde nuestra virtud es virtud » (1, 367), la quale si diffonde per ogni dove dell'anima - « palacio » (I, 2, 8, 369; VII, 2, 8, 442). Il carattere primo di Dio è proprio questa perennità (o eternità!) che sostiene l'anima in quanto sua dimora eletta, « otro cielo », sì che quella stessa viene ad assumere una luminosità speculare in quanto la riceve perennemente da Dio. A Teresa preme di sottrarre sia l'anima sia la sua natura luminosa dalla sensibilità umana: il vedere o il non vedere l'anima non è causato dalla sua oscurità o luminosità ma dal rapporto che si riesce a realizzare con il divino. Occorre distinguere, naturalmente, tra luce reale e luce simbolica, che si vede e non si vede:

> [...] nos importa mucho, hermanas, que no entendamos es el alma alguna cosa escura (que como no la vemos, lo más ordinario deve parecer que no hay otra luz interior, sino esta que vemos) y que está dentro de nuestra alma alguna escuridad. De

(360) « Non si può dissimulare il sentimento senza che coloro che sono presenti intendano il gran pericolo in cui si trova; anche se non vi possono essere testimoni dell'interiore. In verità le sono di qualche compagnia, ma solo come se fossero ombre. E ombre le sembrano tutte le cose della terra ».

> la que no está en gracia, yo os lo confieso, y no por falta del Sol de Justicia, que está en ella dándole ser, sino por no ser ella capaz para recibir la luz [...] (VII, 1, 3, 438). (361)

Sul dato, quindi, della immobilità e perennità del « Sol de Justicia » che è ragione dell'essere, la luce interiore e simbolica è una realtà di fatto che può e può non essere ricevuta dall'anima. « Capaz » è l'essere in grado di un modo di agire speciale di ricevimento della « luz »: l'anima che non riceve, passivamente, il Sole è quella che non è in grazia, cioè è caduta in peccato mortale. Il « libero arbitrio », quindi, la « responsabilità del peccato, sono le ragioni della ricezione o non ricezione: ma né l'anima, di per sé, è priva *qua tali* della « capacidad » né, soprattutto, Dio viene mai meno, di per sé, dall'offrire quella « luz ». Si tratta, opportunamente, di precisare una condizione nuova e possibile, eventuale e di libera scelta, non della costituzionale impossibilità dell'anima, ecc.

Il rapporto vero dell'« alma y el espíritu, que son una mesma cosa, como lo es el sol y sus rayos » (VI, 5, 9, 419) con il divino è, come si è detto, la linea diretta che unisce il cielo alla terra nella proiezione del raggio di luce. Perché ciò occorra devono essere garantite due condizioni perfettamente riscontrabili sul piano *reale* dell'osservazione della natura: il sole presente nel cielo (« estándose en el cielo »; « no mudándose de allí ») e la forza dei suoi raggi (« sus rayos tienen tanta fuerza »); nello stesso nesso e vincolato dalla stessa necessità, può avvenire un importante fenomeno, un « vuelo interior » dell'anima che rimanga « en su puesto » e che riceva la « fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia » e per la quale — in senso opposto ai raggi del sole — essa può essere indotta ad uscire da se stessa per salire ad un livello superiore (« alguna parte superior salir sobre sí mesma ») (362). Il paragone, lungamente pensato (« muchas veces he pensado ») forse per la non perfetta coincidenza dei rapporti, vale più sul piano

(361) « e molto è importante, sorelle, che non capiamo che l'anima sia una cosa buia (siccome non la vediamo, la cosa più comune è che deve sembrare che non ci sia un'altra luce interiore, se non quella che vediamo) e che dentro la nostra anima ci sia qualche oscurità. Per quella che non è in grazia, invece, devo confessare di sì, e non per la mancanza del Sole di Giustizia, che sta in essa e le dà luce, ma per il fatto che essa è incapace di ricevere la luce ».

(362) « l'anima è lo spirito, che sono la stessa cosa, come il sole e i suoi raggi »; « stando nel cielo »; « non cambiando posto da lì »; « i suoi raggi hanno una grande forza »; « la forza del calore che le viene dal vero Sole di Giustizia »; « elevarsi sopra di se stessa mediante una sua parte superiore ».

reale che su quello simbolico, appunto, perché più consequenziale e immediato, essendo sempre verificabile ed essendo la sua attuabilità legata ad un più ampio quadro dell'economia delle forze e fenomeni naturali. Mentre per l'anima, naturalmente, non si dà come altrettanto ovvia la collocazione simmetrica in senso simbolico con il « Sol de Justicia ». Qui si rileva il valore approssimativo dell'analogia, che è però, se si osserva bene, un fenomeno indotto, in quanto modellato sull'altissimo, e spontaneo insieme, fenomeno della natura. Lo stesso scambio tra realtà e simbolo in VI, 9, 4, 430, dove si descrive la « visión imaginaria », cioè la lampeggiante « imagen gloriosísima » o rapidissimo trovarsi sulla stessa linea dell'anima e del divino. La velocità dello sguardo ha la stessa durata della contemplazione del sole:

> Aunque digo imagen, entiéndase que no es pintada al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos. Mas havéis de entender que aunque en esto se detenga algún espacio, no se puede estar mirando más que estar mirando al sol, y ansí esta vista siempre pasa muy de presto; y no porque su resplandor da pena, como el del sol, a la vista interior, que es la que ve todo esto (que cuando es con la vista esterior no sabré decir de ello ninguna cosa, porque esta persona que he dicho [...] porque su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada [...]. (363)

Le « sequedades »

« En esto que comienza »: siamo all'inizio del « camino », e in una zona psicologicamente assai complessa, perché, da una parte si ode la chiamata di Dio; dall'altra, la « batería » e la « baraúnda del demonio ». In più, i « trabajos » dell'anima, aggravati dall'assenza di « regalos »: cioè in una sfera di opposizioni e di forze avverse, in cui l'anima è, pur con l'aiuto certo

(363) « Sebbene io parli di immagine, si comprenda che non è dipinta come può apparire a chi la vede, ma veramente viva; e a volte sta parlando con l'anima e le mostra grandi segreti. Ma dovete capire che anche se si trattiene per qualche tempo, non si può continuare a guardarla più di quanto si sta a guardare il sole, così questa visione scompare molto rapidamente; e non perché il suo splendore offenda gli occhi come quello del sole, dico della vista interiore, che è quella che vede tutto questo (quando avviene con la vista esteriore non saprò dirne niente, perché questa persona di cui ho parlato [...] perché il suo splendore è come una luce infusa e di un sole coperto di una cosa sottilissima)».

di Dio, in una grave solitudine. Le *Moradas primeras* hanno solo connotazioni negative:

> [...] no son éstas las moradas adonde se llueve la maná; están más adelante adonde todo sabe a lo que quiere un alma porque no quiere sino lo que quiere Dio (II, 7, 374). (364)

L'anima non è ancora unificata sull'unico asse della volontà di Dio; essa agisce in uno spazio operativo dove trova ostacoli senza avere la pienezza delle proprie energie; e le potenze mancano di direzione, perché all'inizio della propria fase attiva. In questa condizione — dove la sola garanzia di partenza è il fatto di essere nel principio di una nuova esistenza — per Teresa l'anima deve evitare una duplice mozione interiore che è, in positivo, il « deseo » dei « gustos » e, in negativo, la « queja » di « sequedades »: i quali tutti sono poi sintomo del ripudio della « cruz » che di quelli è, evidentemente, l'espressione; anzi, la « empresa », il compito e il segno, del « padecer ». Nel quale si attua la « libertad ». « Sequedad » e assenza di « gustos » sono, quindi, deduttivamente lo *status* della Croce, che proietta sull'anima, nel momento di intraprendere la strada « de oración », tutto il tormento del Calvario, la sete, la privazione, la desolazione e lo squallore che accompagnano Cristo verso il sacrificio. Da quel punto inizia il « camino ». Nel successivo paragrafo (8, 374) si riprende il motivo delle « sequedades » a cui possiamo avvicinarci solo indirettamente nel tentativo di coglierne lo spessore semantico-simbolico. Intanto, si tratta di una zona in cui infieriscono i « trabajos esteriores » visibilmente espressi da « sabandijas ponzoñosas », « malos pensamientos », afflizioni, ecc. e in cui è possibile ogni aggressione come prova imposta da Dio rispetto alla nostra vigilanza e coerenza interiore. Le stesse « sequedades » fanno parte di questo stato di tensioni o aridità e asprezze dell'anima. Si deve aggiungere che esse possono ripetersi anche già entrata l'anima nel « camino », oltre le « primeras dificultades » e « lo más trabajoso » (III, 1, 5, 377), essendo propria dell'anima una perenne insicurezza e una infinita possibilità di tornare indietro verso l'estrema imperfezione che impedisce qualunque *afán* di redenzione. L'anima vive un presente perenne di autocoscienza penitenziale e cautela. Le « sequedades » probabilmente si riferiscono alla speciale situazione in cui si trova l'anima tra il

(364) « non sono queste le dimore dove piove la manna; sono più avanti dove tutto corrisponde a quello che vuole un'anima perché null'altro vuole se non quello che vuole Dio ».

dire e il fare, tra il « deseo » di perfezione e la reale misura a cui essa sa di potersi commisurare. Uno spazio interno di slanci e di pause, di animata volontà e di pratica attuazione. E la cui rivelazione simbolica è forse nel par. 6, come di un disagio, delusione e vuoto interiore che, per essere superati richiederebbero l'arrivo immediato all'ultima stanza del « castillo », dimora riservata al re. Si tratta di mancanza di « paciencia » e, in definitiva, di « humildad » o senso della misura rispetto al valore relativo da attribuire alle proprie « obrillas ». Noi vorremmo parlare di una condizione di secchezza interiore e di grettezza, come assenza di umidità spirituale, di vera linfa vitale che misura il vero grado di perfezione. Del resto, nel par. 9 (p. 378) si precisa in questo senso il valore funzionale e prospettico delle « sequedades »:

> El Señor os lo dará a entender para que saquéis de las sequedades humildad y no inquietud, que es lo que pretende el demonio; y creed que, adonde la hay de veras, dará una paz y conformidad con que anden más contentas que otros con regalos; que muchas veces, como havéis leído, los da la divina Majestad a los más flacos, aunque creo de ellos que no los trocarían por las fortalezas de los que andan con sequedad; somos amigos de contentos más que de cruz. (365)

Il superamento delle cause di durezza interiore e di aridità è nella ricuperata giusta valutazione di sé e del significato della « humildad » o gradazione della propria terrestrità e in essa della « quietud », che è certamente la « paciencia », il senso del tempo e dello spazio da percorrere. La « inquietud » o ambizione come « deseo » errato di « regalos » e « gustos » che, come abbiamo visto, sono il polo opposto della « cruz » e patrimonio delle tensioni e delle pretese del demonio. La « sequedad » è allora uno stato di non conformità e scontentezza, del tutto negativa, perché indurrebbero al superamento delle necessarie fasi lungo il « camino » delle successive *moradas*. Ma qui a Teresa preme di mettere in evidenza tutto un campo di « quietud », « paz », « conformidad », « contentos », ecc. a cui si contrappongono « otros regalos » che l'anima non umile chiede scor-

(365) « Il Signore ve lo farà comprendere in modo che ricaviate dalle aridità umiltà e non inquietudine, che è ciò che pretende il demonio. E dovete credere che, dove essa si trova davvero, darà una pace e una armonia che darà più gioia di quanto non ne riceva chi riceve una grazia. Molte volte, come avete letto, le fa la divina Maestà ai più deboli, anche se io penso che essi non le cambierebbero con la fortezza di chi si trova in stato di aridità; siamo più amici della gioia che della Croce ».

rettamente a Dio: « somos amigos de contentos más que de cruz ». L'argomento importante e forse intimamente dirimente è quello che assegna i « regalos » ai « más flacos », ben lieti di essere assistiti da Dio con un supplemento di dolcezza piuttosto che trovarsi nella desolata plaga della « fortaleza » ottenuta col prezzo atroce della « sequedad ». La quale si inserisce in un fitto contesto di timori, tormenti, turbamenti, travagli, scarsa decisività di confessori incerti quanto poveri di esperienza (e saggezza) e forse malati di angelismo... Mentre l'obiettivo più determinante dovrebbe essere il risanato rapporto con i reali minacciosi pericoli provocati dal demonio. In VI, 1, 8, 406 viene delineato un quadro allucinante in cui l'anima si dibatte:

> Porque éste es otro de los grandes trabajos que estas almas padecen, en especial si han sido ruines, pensar que por sus pecados ha Dios de primitir que sean engañadas; y aunque cuando Su Majestad les hace la merced, están siguras y no pueden creer ser otro espíritu sino de Dios, como es cosa que pasa de presto y el acuerdo de los pecados se está siempre y ve en sí faltas — que éstas nunca faltan —, luego viene este tormento. Cuando el confesor la asigura, aplácase, aunque torna; mas cuando él ayuda con más temor, es cosa casi insufrible: en especíal cuando tras éstos vienen unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar [...]. (366)

Travagli ordinarî, senso del peccato, con necessaria prova permessa da Dio di inganni e tentazioni; grazie divine di breve durata minate dalla consapevolezza di indegnità e certezza del peccato, in più il ricordo, terribile e incessante, della persecuzione del peccato commesso... Su questo s'innesta l'incertezza, il dubbio, il timore, l'inquietudine del confessore... Le « sequedades » allora creano attorno all'anima il più grave e discordante peso di disfacimento, come se essa venisse ad essere collocata in una landa desolata e totalmente prosciugata del profondo strumento di vita, che è l'acqua divina. Il senso di colpa più drammatico è l'oblio di Dio, un oblio senza tempo che di-

(366) « Perché questo è un altro dei grandi travagli che soffrono queste anime, specialmente se sono state miserabili, cioè quello di pensare che per i loro peccati Dio deve permettere che siano ingannate. E anche se, quando Sua Maestà fa loro una grazia, sono sicure e che non possa essere un altro spirito se non Dio, siccome è una cosa che passa presto, e il ricordo dei peccati rimane sempre e vede in sé le mancanze — perché queste non mancano mai — subito viene questo tormento. Quando il confessore la rassicura, si placa, anche se ritorna l'angoscia; ma quando egli l'aiuta inducendo ancora più timore è una cosa quasi intollerabile. Specialmente, quando dietro a questo vengono delle aridità che sembra non si sia mai ricordata di Dio né che debba ricordarsene ».

venta ossessione quando si sente parlare di Lui e a noi sembra di essere così distanti... Per di più, come abbiamo già visto in precedenza (e cf. VI, 3, 5, 410), a questa « sequedad » si aggiunge quella del buio dell'intelletto e dell'assenza di Dio, che è una pena orribile, come un « estar siempre muriendo », che impedisce di vivere e di sentirsi vivere senza, per questo, che la vita stia veramente per finire:

> Verdad es que esta vez del todo perdió el sentido, según vino con rigor (y estando en conversación, Pascua de Resurrección, el postrer día que casi no entendía lo era), de sólo oír una palabra de no acabarse la vida (VI, 11, 8, 436). (367)

Quando, in questo stato di passività sentimentale - spirituale, quasi al limite dell'assenza, subentrano nuovi « deseos » e « temores » che accompagnano il « servicio » di Dio, scompare la « pena », che è inquietudine, appunto, del vuoto, nelle *Moradas séptimas:*

> No sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas; y cuando se descuida, el mesmo Señor la despierta [...] (VII, 3, 8, 444). (368)

A questo punto si instaura la fase della « quietud »:

> La diferencia que hay aquí en esta morada es lo dicho: que casi nunca hay sequedad ni alborotos interiores de los que havía en todas las otras a tiempos, sino que está el alma en quietud casi siempre [...] estar en un ser con seguridad que es Dios [...] (VII, 3, 10, 445). (369)

Le « sequedades », quindi, non sono tanto uno stato di inerzia dal punto di vista del sentimento, quanto di insicurezza, di instabilità interiori. La certezza di Dio è la linfa che rianima qualunque aridità, dà la vitalità della presenza del divino, per di più inattaccabile dalla violenza contraffattrice del demonio.

---

(367) Cf. nota 299.

(368) Cf. nota 301.

(369) « La differenza che c'è qui in questa dimora riguarda quello che abbiamo detto: quasi mai c'è aridità o gli sconvolgimenti interiori che c'erano in tutte le altre di tanto in tanto, ma l'anima è quasi sempre in stato di quiete [...] essere del tutto sicura che è Dio ».

Le « tempestades » e la fenomenologia della « tormenta »

Sul versante opposto troviamo altre figure *meteorologiche* di perturbazioni o manifestazioni simboliche che si basano sull'elemento *acqua*. Anche qui rileviamo interferenze e scambi di funzioni, che confermano la relativa scarsità di immagini e la continua fluttuazione e mutuabilità con la quale Teresa viene a indicare situazioni anche contrastanti, o comunque lontanissime le une dalle altre. E questo, ancora una volta, ribadisce il carattere assai inquieto della metafora teresiana, il suo farsi sperimentale, il suo improvviso o improvvisato comparire al momento della necessità immediatamente invalicabile della scrittura, del repentino « dar a entender » in tutta la sua urgenza. E' certo, d'altra parte, che il mondo non è leggibile in perfetta simultaneità tra visibile e invisibile. Quello che per l'uomo medievale era il « doppio libro » (369 bis) nel senso agostiniano e di S. Bonaventura, Ugo da S. Vittore, ecc. dimostra ora solo più un approssimato e analogico confronto, con maggiore e minore distanza e, soprattutto, mai a senso unico, in esatto parallelo tra i due universi, esterno ed interno, *reale* e spirituale, *res* e anima... L'approssimazione diviene presto necessità di distacco dalla situazione-oggetto, appunto per la maggiore carica simbolica che essa viene ad avere e per il progressivo tasso di comprensività che le medesime metafore vengono ad assumere. In questo paragrafo avremo diversi esempi di questa interscambiabilità. Nello stesso tempo, il rapporto sempre possibile e sia pure a distanza tra *res* e anima — le stesse *res* permettono aggiustamenti metaforici a vari e anche opposti modi dell'anima — proprio in quanto gioca spesso sulla identità delle figure, è una prova ulteriore della generale solidarietà o simpatia in-

(369 bis) Cf. S. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 4 (*PL*, 34, 21): « sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino (*II Cor.* V, 6), si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum: ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur (*Rom.* I, 20), hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus »; UGO DA SAN VITTORE, *Eruditionis didascalicae liber septimus* (*PL*, 176.814): « Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam »; S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars II, 11 in *Opera omnia* (Quaracchi 1882-1902): « [...] Primum Principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum. Se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tamquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, uno scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis ».

terna del cosmo teresiano, reciproca intimità e pazienza di affinità ritrovata. Anche se, una certa mescolanza e una certa *indifferenza* prodotta dalla già accennata interscambiabilità vengono indubbiamente favorendo la necessità di un esame più ravvicinato del cosmo oggettuale e naturale, per ritrovarvi leggi proprie, ragioni proprie di funzionamento e di significazione...

Un primo esempio di questa mobilità interna delle figure in III, 2, 12, 381, dove le anime sono invitate ad una scelta che venga a far coincidere il loro operare e il loro stesso manifestarsi con la volontà e con le premesse di Dio, una volta che le « mercedes » divine le abbiano collocate nella giusta direzione del « camino ». Si tratta di accordarsi con persone le quali non abbiano lo stesso « humor » e che non vadano « con tanto tiento en todo », cioè con la precarietà, la mancanza di orientamento e di conoscenza; laddove il « camino » è, precisamente, una certezza tutta da acquisire e da percorrere, in movimento sempre il processo interiore dell'anima nel suo avviarsi alla meta. Occorre, naturalmente, munirsi di un viatico, la volontà di persistenza oltre il confine del « mundo » riconosciuto come « engaño » e la consapevolezza della propria continua defettibilità: le « ocasiones de ofender Dio », il trovarsi in uno spazio non del tutto definito e suscettibile di smarrimenti nonché senza garanzia di solidità, ecc. devono trovare equilibrio nella pratica esperienza del soffrire oltre che nella conoscenza delle « tempestades del mundo », dei vortici che travolgono e, al tempo stesso, della loro apparenza allettante:

> Acertarán, por determinadas que estén en no ofender al Señor personas semejantes, no se meter en ocasiones de ofenderle, porque como están cerca de las primeras moradas, con facilidad se podrán tornar en ellas, porque su fortaleza no está fundada en tierra firme, como los que están ya ejercitados en padecer, que conocen las tempestades del mundo, cuán poco hay que temerlas ni que desear sus contentos. (370)

Con la volontà e la determinazione e la conoscenza sperimentata è possibile un minimo di equilibrio nei confronti di tutti i rischi di instabilità e di inconsistenza; ma soprattutto

(370) « Riusciranno simili persone, per quanto siano decise a non offendere Dio, a non porsi in occasione di offenderlo, perché, siccome sono vicine alle prime dimore, con facilità potranno tornare ad esse, perché la loro fortezza non è fondata sulla terra ferma, come per coloro che sono già abituate a patire, che conoscono le tempeste del mondo, e quanto poco si debba temerle o desiderare le gioie che esso può offrire ».

vale l'atteggiamento di distacco di fronte alle « tempestades » che devono essere l'espressione di ambiguità nella *facies* que induce il timore e in quella indubbiamente lusingatrice e satanica che provoca il brivido del « deseo ». Le « tempestades » sono, poi, l'indice che riconosce lo spazio dell'« acá » in contrapposizione o piuttosto come premessa « de lo que nos ha de dar en el cielo », essendo il mondo — e questo è assai importante — un ambito da occupare con la stessa mentalità e disposizione di « servicio », di « trabajo » che Dio « paga » di qua nella prospettiva del cielo. Il quale è, però, in parallelo, esente dagli « intrevalos y trabajos y peligros que hay en este mar de tempestades » (V, 4, 12, 403) (371), cioè da quella dilazione di tempi, necessità di sofferenze e inquietudini di rischio incombente, ansie e incertezze di mali propri e della mutevolezza minacciosa del mare. L'immagine si carica della propria massima potenzialità di negativi in VI, 1, 9, 406, dove, nel seguito drammatico di intollerabili tormenti, si trova ad aggiungersi alle « sequedades » o oblio del divino: dove si vede che, alla totale aridità, si può contrapporre il massimo disperante di violenza degli elementi scatenati; tutti stati in cui l'anima è nella più desolata solitudine e travolta da infinite ragioni che la sconvolgono: il timore di non saper comunicare con i confessori, l'orrore dell'inganno, l'oscurità dell'intelletto, l'attenzione all'immaginazione e non alla verità, i falsi scopi a cui rivolge il demonio nel suo teatrale imbroglio, le lotte e le strettezze interiori, ecc. Tutto questo è la « tempestad », che Teresa non può non paragonare allo sconforto dell'inferno:

> Todo no es nada, si no es que sobre esto venga el parecer que no sabe informar a los confesores y que los trai engañados, y aunque más piensa y ve que no hay primer movimiento que no los diga, no aprovecha, que está el entendimiento tan escuro, que no es capaz de ver la verdad, sino creer lo que la imaginación le representa, que entonces ella es la señora, y los desatinos que el demonio la quiere representar, a quien deve nuestro Señor de dar licencia para que la prueve, y aun para que la haga entender que está reprovada de Dios; porque son muchas las cosas que la combaten con un apretamiento interior de manera tan sentible y intolerable, que yo no sé a qué se puede comparar sino a los que padecen en el infierno, porque ningún consuelo se admite en esta tempestad. (372)

(371) « disagi, travagli e pericoli che ci sono in questo mare tempestoso ».

(372) « Questo non è nulla, a meno che oltre a ciò l'anima non creda di non saper informare i confessori e di ingannarli. E anche se pensa e vede che non c'è nemmeno un primo moto che non lo racconti ad essi, non le giova a nulla,

Il paragone porta con sé i semi della totale mancanza di consolazione, di irricuperabile salvezza e di misura estrema di negativo che sono proprie dell'inferno. E per di più senza « remedio » il tormento dell'anima, che Teresa definisce « apretamiento peligroso, por ser de tantas cosas juntas »; se non accade un intervento di Dio, con la sua misericordia, libera nel tempo e veloce (« acaso », « a deshora », « tan de presto », « aguardar ») e Parola o occasione risolutrice che toglie l'anima stessa dalla assenza o oscuramento (« nublado ») dell'immagine divina:

> En fin que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra sola suya u una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo (VI, 2, 10, 406). (373)

E l'immagine divina è il sole di conforto che riempie il vuoto dell'assenza. Si veda il successivo paragrafo 11, dove si completa la descrizione dell'anima nella « tormenta » — cioè nello sconvolgimento e nella desolazione della propria negatività (« nuestra nonada y cuán miserable cosa somos »), pur in qualche modo non abbandonata dalla grazia, visto che mai eserciterebbe alcun impulso attivo contro Dio. La *grazia* è poi il fuoco dell'amore divino totalmente smarrito o di cui si prova l'abbandono o l'assenza integrale. L'assenza del divino e la presenza certa del male e del peccato di contro all'allucinazione o visione onirica della « merced ». Solo nel momento della « oración de unión » il rapporto maturato tra l'anima e Dio consente il raggiungimento di una « paz », quella « verdadera » che coincide figurativamente con il ritorno della colomba di Noè

---

perché l'intelletto è così al buio, che non è capace di vedere la verità, ma di credere a quello che la immaginazione le rappresenta, perché allora essa è padrona, e a tutte le stranezze che il demonio vuole rappresentare, al quale nostro Signore deve dare licenza di metterla alla prova, fino a farle credere che è riprovata da Dio. Sono molte le cose che la combattono con una oppressione interiore in modo così grave e insopportabile, che io non so a che cosa si possa paragonare se non a coloro che soffrono nell'inferno, perché in tanta tempesta non è ammesso nessun conforto ».

(373) « Per questa tempesta non c'è nessun rimedio, se non aspettare la misericordia di Dio, che, quando meno si pensa, con una sola sua parola o una occasione casuale, toglie tutto immediatamente, sì che sembra che in quell'anima non ci sia mai stato nuvoloso, tanto resta inondata dal sole e da moltissima gioia ».

con il ramoscello d'olivo (*Gen* 8, 8-9), sintomo della certezza dell'approdo oltre la linea delle acque del diluvio:

> Aqui halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo (VII, 3, 13, 446). (374)

Si tratta di una pace che va ben oltre i residui timori di perdere il bene acquisito a causa della propria debolezza e dei mancati adempimenti nel « servicio » a Dio, pur se l'amore e la « confianza » nella misericordia finiscono per procurare un minimo di serenità. Che non esime dalla « cruz »; ma la certezza della « presencia que train del Señor » è garanzia del facile oblio con cui ogni inquietudine viene superata. E qui, cioè, « pasan de presto, como una ola, algunas tempestades, y torna bonanza » (VII, 3, 15, 446) (375).

Altre manifestazioni dello stesso campo semantico delle « tempestades » si alternano nella designazione simbolica della presenza divina e dei suoi effetti. In VI, 2, 1, 407-08 Teresa esamina gli « impulsos tan delicados y sotiles » che sono l'epifania del divino, « medios tan delicados » con cui Dio agisce sul « deseo » dell'anima dal profondo di essa:

> [...] muchas veces estando la mesma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, Su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido, mas entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido, que algunas veces — en especial a los principios — la hace estremecer y aun quejar, sin ser cosa que le duele. Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atína cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida. (376)

(374) « Qui la colomba che Noè inviò per vedere se era finita la tempesta trova l'olivo, come segno che ha trovato la terra ferma tra le acque e le tempeste di questo mondo ».

(375) « passano presto, come un'onda, le tempeste e viene il sereno ».

(376) « molte volte quando la persona è distratta e senza ricordarsi di Dio, è destata da Sua Maestà, come una cometa che passa all'improvviso, o un tuono, anche se non se ne ode il rumore ma l'anima capisce bene che è stata chiamata da Dio; e lo intende così bene che, a volte, — specialmente in principio — la fa fremere e anche lamentarsi, senza che nulla le faccia del male. Sente di essere ferita preziosamente, ma non riesce a stabilire né il modo né chi l'ha ferita; comunque riconosce che si tratta di una cosa preziosa e non vorrebbe mai risanare da quella ferita ».

L'appello divino trapassa silenziosamente ma in modo ben preciso e percettibile l'anima: la « cometa » o il « trueno » conservano come unico tema la rapidità, carattere precipuo che perfora la distrazione e l'oblio per cui le potenze vengono fatte vibrare all'unisono con questa presenza che ferisce ma « sabrosísimamente » e non porta il segno del modo e dell'autore della ferita. Anche se l'anima « entiende » la presenza dello Sposo, certo tanto quanto inafferrabile. Di qui la « harta pena », « pur sabrosa y dulce », che la fa volere e non volere dall'anima, senza che per questo davvero voglia e possa liberarsene. Il « deseo » e la « pena » simultanei sono i sintomi lasciati dalla « saeta » che colpisce nelle « entrañas »; « pena » e « gusto del alma », « penas sabrosas » e « con paz », una « tempestad sabrosa » che è, quindi, ossimoro o contraddizione interna che l'anima, in fondo, accoglie con un ugualmente contraddittorio « deseo », quello di « padecer » per Dio, di « tener muchos trabajos » e di allontanarsi dai « contentos » della terra. Una intima contraddizione che unifica l'anima intorno alla certezza inquietante e rassicurante insieme che è Dio. In VI, 9, 3, 429-430 il « relámpago » è l'immagine-*flash* di Dio nella « visión imaginaria », che è chiara rappresentazione di momenti particolari:

> [...] muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, u como andava en el mundo o después de resuscitado; y aunque es con tanta presteza, que la podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar. (377)

Anche qui la rapidità luminosa, in contraddizione interna con la propria natura reale del « relámpago » porta il segno di una persistenza plastica, la quale diventa vettore di un'ansia e ricerca visiva dove l'« adonde » della localizzazione attui la possibilità del « gozar », che era poi la tensione prodotta già anche nel « deseo » di cui si è parlato prima.

In VI, 11, 2, 435 — già visto a proposito della fenomeno-

(377) « le mostra chiaramente la sua sacratissima Umanità nel modo che vuole, o quando stava nel mondo o dopo la sua resurrezione. E sebbene ciò accada con la massima rapidità, che potremmo paragonare a quella di un lampo, questa immagine gloriosissima resta così impressa nell'immaginazione, che ritengo sia impossibile liberarsene fino a vederla nel luogo dove potrà goderne eternamente ».

logia del *fuoco* — attraverso una rapida successione di insufficienti definizioni:

> [...] un golpe, u como si viniese una saeta de fuego; no digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural; tampoco es golpe, aunque digo golpe; mas agudamente hiere, y no es adonde se sienten acá las penas [...] sino en lo muy hondo y íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvo, que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro ser; porque en punto ata las potencias, de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor. (378)

Il « rayo » trapassa prestamente il « natural » e lo polverizza, con il risultato che la memoria dell'atto annulla la memoria propria dell'essere nel nesso spazio-temporale del *punto-istante* in cui si compie. Nella « visión intelectual » — che è consapevolezza di vista — non quella del corpo — nella « manera estraña » e pur solo di un indefinito « algo de la merced que le hace » Dio « por cierta manera de representación de la verdad », con « noticia admirable » l'anima « entiende con grandísima verdad » — Dio-Trinità si manifesta in una traiettoria di variata luminosità, da una « nube de grandísima claridad » a una « inflamación » (cf. VII, 1, 7, 439). In VII, 2, 6, 441 la « unión » dell'anima con Dio, dopo l'immagine del « pabilo y la luz y la cera » e accanto a quella dell'« arroíco pequeño » che « entra en la mar », è paragonata all'acqua piovana che cade dal cielo ed entra nel fiume o nella fonte per mescolarsi con quella preesistente, risultando poi inseparabile:

> Acá es como si cayendo agua del cielo en un rio u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo [...]. (379)

f) Il bestiario

Il bestiario allegorico-simbolico di Teresa, pur non essendo molto numeroso, è assai cospicuo di frequenze e, soprattutto, molto intenso nella loro rappresentazione, perché orientato ver-

(378) Cf. nota 298.

(379) Cf. nota 320.

so presenze negative o insignificanti — quando non minacciose e repellenti, perché limitate ad una zona simbolica quasi del tutto ostile all'uomo. Ci sono anche evanescenti e purissimi esseri del mondo animale, quali la « palomica » e la « mariposilla », che sono invece riservate le figurazioni e le avventure dell'anima. Ed è curiosa questa preferenza per la colomba e la farfalla, se non fossero — come quasi sempre, del resto — immagini di provenienza biblica e patristica, visto che sono proprie del mondo aereo del tutto assente, a vantaggio dell'acqua e del fuoco, nella cosmologia figurale teresiana.

Il maggior numero di citazioni si riferisce alle « sabandijas y bestias », animali ripugnanti, inquietanti e molesti come lucertole, scarafaggi, rospi, ecc. definiti in modo chiaramente dispregiativo. Appaiono per la prima volta in I, 1, 6, 366:

> [...] hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas esteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haver siempre tratado con las savandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas, y con ser de natural tan rica y poder tener su conversación no menos que con Dios, no hay remedio.
>
> Y si estas almas no procuran entender su gran miseria [...]. (380)

Siamo all'inizio del « camino », dove per le anime è questione di scegliere, diciamo, il punto in cui intendono collocarsi, nella responsabilità della prospettiva di salvezza; e qui si tratta di decidere se « entrar dentro de sí » o meno. Quella di rimanere al di fuori è una malattia dell'anima, la scelta di non iniziare il « camino de oración » e di situarsi e permanere «en cosas esteriores ». Una malattia o un costume che sono anche il segno di grave mancanza dell'« entendimiento », in quanto è deliberata opzione per una condizione di « gran miseria ». L'anima che decide questa scelta si pone in grave contraddizione con

(380) « ci sono anime così deboli e così abituate a rimanere vincolate alle cose esteriori, che non c'è alcun rimedio né sembra che possano entrare dentro di sé. Ormai l'abitudine è sempre stata quella di avere trattato con i rettili e con le bestie che si trovano vicino al castello così che sono quasi diventate come loro e, nonostante la nobiltà della loro natura e la possibilità di trattare nientemeno che con Dio, non c'è nessun rimedio. E se queste anime non cercano di intendere la loro immensa miseria [...] ».

il proprio « natural », per essere invece « tan rica » da potersi porre in dialogo con Dio stesso; e tale contraddizione, che è rigetto pieno della logica, è insanabile, perché orientamento opposto alla condizione naturale e *qua tali* dell'anima. Al posto del colloquio con Dio, la direzione errata conduce all'esterno del « castillo » invece che all'interno, per rovesciamento totale di prospettiva; in questo ambito, cioè nel « cerco » o cerchia esterna, si trovano le « savandijas y bestias », le quali avvincono l'anima fino al punto di modellarla sulla propria strisciante natura, di gelida e repulsiva negatività. Per Teresa, molto evidentemente, l'anima deve porsi in asse con se stessa, orientarsi verso il proprio « conocimiento », non « desocuparse » di sé e lasciar perdere i « mil negocios », per i quali « están muy metidas en el mundo »; il pensiero e le preghiere non sono totalmente sottratti a quei vincoli ed impedimenti (« asidas ») che fanno perdere il cammino verso la « puerta » del castello, cioè la « oración y consideración » (cf. I, 1, 7, 366). Chi poi riesce, in qualche modo, a entrare « en las primeras piezas de las bajas » si porta dietro le « tantas savandijas » che sono la doppia antitesi a due operazioni dell'anima, di ordine estetico e persino fisico:

> [...] que ni le dejan ver la hermosura del castillo ni sosegar [...] (I, 1, 8, 367). (381)

Abbiamo quindi un primo suggerimento di Teresa, che implica il rapporto diretto ed esclusivo con il sé, quello del proprio « conocimiento »; anche se questo non esime, ove l'anima non rinunci ad essere « atada a la tierra », dal corteo malsano delle « savandijas », ecc. Di qui, per un impulso di libertà e per un maggior respiro di valutazioni e relazioni, il volo dell'anima negli spazi autentici del « castillo », specialmente nella considerazione del supremo modulo, la « grandeza y majestad de su Dios » (I, 2, 8, 369):

> Ansí el alma en el propio conocimiento; créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de Dios. Aquí hallará su bajeza mejor que en sí mesma y más libre de las savandijas adonde entran en las primeras piezas, que es el propio conocimiento; que aunque — como digo — es harta misericordia de Dios que se ejercite en esto, tanto es lo de más como lo de menos, suelen decir. Y créanme que con la virtud de Dios

(381) « né lasciano loro vedere la bellezza del castello né di riposare ».

> obraremos muy mejor virtud que muy atadas a nuestra tierra. (382)

Il quale modulo è in estrema relazione con « su bajeza ». Il supremo termine a cui l'anima deve tendere è la « luz » che occupò il « palacio donde está el rey »: ebbene, tutto il contorno delle « tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas ponzoñosas que entraron con él », « de fieras y bestias », « cosas tan ponzoñosas », le « savandijas » (cf. I, 2, 11 e 14, 370-71) sono gli « impedimentos » che, con il pretesto di « cosas del mundo », « hacienda u honras negocios », ecc., che tolgono la libertà interiore e non consentono — con il distacco dalle cose esteriori — il purissimo godimento delle qualità precise della primera *morada:* « muy rica y de tan gran precio », e piena di « luz ». L'anima vincolata rischia, oltre alla disperante monotona distrazione, di non poter proseguire il cammino, di non concentrare l'attenzione su quello per guardarsi dalle « bestias », le quali poi non lo lasciano indenne:

> [...] si se descabulle de las savandijas de ella, no se quedará sin pasar adelante; [...] no le dejan advertir la luz [...]; [...] le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas [...]; que aunque en hecho de verdad se querría ver y gozar de su hermosura, no le dejan ni parece que puede descabullirse de tantos impedimentos; [...] y aun estar sin mucho peligro en la que está — aunque haya entrado en el castillo —, porque entre cosas tan ponzoñosas una vez u otra es imposible dejarle de morder. (383)

In II, 2, 372 le « culebras y cosas ponzoñosas » sono « bestias [...] tan ponzoñosas y peligrosa su compañia y bulliciosas » sono « nuestros pasatiempos y negocios y contentos y baraterías

(382) « Così l'anima nella conoscenza di sé: mi creda e si elevi qualche volta a considerare la grandezza e la maestà di Dio. Qui scoprirà meglio che in se stessa la propria bassezza e più libera sarà dagli animaletti immondi che entrano nelle prime dimore, dove si esercita la conoscenza di sé. Sebbene sia segno di grande misericordia da parte di Dio che possa esercitarsi in questo, tuttavia, come suol dirsi, si può mancare per eccesso o per difetto. E si creda a me: opereremo assai più virtuosamente che non col rimanere attaccata alla nostra terra ».

(383) « se riesce a svincolarsi dagli animaletti velenosi che sono in essa non lascerà di andare avanti »; « non le lasciano scorgere la luce [...] le fanno chiudere gli occhi per non vedere altro che loro [...]; e anche se, in verità, si vorrebbe vedere e godere della loro bellezza, non lo consentono loro né sembra che possa svincolarsi da tanti impedimenti; [...] e anche stare senza molto pericolo in quella in cui si trova — sebbene sia entrata nel castello —, perché fra quelle cose così velenose una volta o l'altra è impossibile che non la mordano ».

del mundo », che si aggiungono alle alternative tra la grazia e il peccato (« cayendo y levantando en pecados »), cioè le voci del mondo e le istanze più drammatiche del soggetto che per Teresa sono da « huir » per evitare di « tropezar » in esse e che si oppongono all'ascolto dei « llamamientos » di Dio all'ingresso delle seconde *moradas*. Chi vi è entrato dimostra di aver capito che è importante non rimanere nelle prime, ma non si sono ancora determinati a sottrarsi ai rischi delle « ocasiones » o ostacoli che impediscono il percorso diretto. Con l'aiuto del demonio che compie in modo spettacolare la presentazione delle « cosas del mundo », occultando la loro reale natura di velenosa minaccia (« estas culebras ») e così per i « contentos », di cui tace la brevità mostrandoli come « casi eternos », per la « estima », i vincoli dell'amicizia e della parentela, la salute come pretesto per rinnovare le « cosas de penitencias » e « otras mil maneras de impedimentos» (cf. *Ibidem*, 3, 372-73). L'« engaño » contro la « verdad » del « camino », il visibile e l'apparente contro la « razón » e la « fe »; ma anche la sensazione di una solitudine o di una scelta che emargina rispetto al « mundo », senza che si accorga delle « vanidades », del vuoto di simile pensiero, e delle « malas compañías » che ci inducono ad una decisione che va poi contro la verità. In questo si colgono gli effetti — pregnanti di rischio, di insanabilità e di morte — del morso della vipera satanica (sempre il pericolo è indicato da Teresa con l'incubo dei serpenti: cf. III, 2, 7, 380) che satura di veleno e toglie la misura del reale:

> [...] mas eso han hecho estas cosas emponzoñosas que tratamos, que como si a uno muerde una víbora se emponzoña todo y se hincha, ansí es acá; no nos guardamos (II, 5, 373). (384)

La portata allegorica delle « sabandijas ponzoñosas » si coglie in II, 9, 374, dove viene descritto e motivato il rapporto tra esse, l'anima e Dio. Sono « malos pensamientos », afflizioni, tormenti, « vicios » che Dio permette come vincoli, ostacoli e prove della vigilanza e della consapevolezza del male e della necessità di lotta sul retto cammino all'interno dell'anima. Teresa chiede a quella: la volontà di pace interiore, l'occupazione totale dello spazio proprio, la tensione di proseguire il « camino » anche e nonostante le cadute sulla base della fiducia in Dio:

(384) « ma questo è stato fatto da queste cose velenose di cui parliamo, che come se uno è morso da una vipera, s'avvelena tutto e si gonfia, così è qui; non ci guardiamo ».

> Procuremos hacer lo que es en nosotros y guardarnos de estas sabandijas ponzoñosas; que muchas veces quiere el Señor que nos persigan malos pensamientos y nos aflijan, sin poderlos echar de nosotros, y sequedades, y aun algunas veces primite que nos muerdan, para que nos sepamos mejor guardar después y para provar si nos pesa mucho de haverle ofendido.
>
> Por eso no os desaniméis si alguna vez cayerdes, para dejar de procurar ir adelante, que aun de esa caída sacará Dios bien, como hace el que vende la triaca para provar si es buena, que beve la ponzoña primero [...] miren que es peor la recaída que la caída; ya ven su pérdida; confíen en la misericordia de Dios y nonada en sí. Y verán cómo Su Majestad le lleva de unas moradas a otras y le mete en la tierra adonde estas fieras ni le pueden tocar ni cansar; sino que él las sujete a todas y burle de ellas, y goce de muchos más bienes que podría desear, aun en esta vida digo. (385)

Dio, pertanto, si occupa di tutto, per la salvezza dell'anima e perché proceda nel « camino ». Si delinea, quindi, per l'anima un doppio versante operativo che risulta molto evidente in III, 1, 8, 378: da un lato il « dejar todas las cosas del mundo » e tutti i proprî beni (« lo que teníamos »), che accompagna, nella fattispecie di Teresa e delle « hermanas » l'assunzione dell'« hábito de relisión » e consiste in uno stato di « desnudez y dejamiento de todo » (cfr. anche III, 2, 6, 379) che è la condizione del « siervo sin provecho ». Si tratta di un disimpegno nei confronti delle cose che, peraltro, non richiede l'obbligo a Dio di un servizio all'uomo; anche se il Cristo, nello spazio della Sua vita, non ha fatto che mettersi al servizio dell'uomo, nel senso di grazie (« mercedes [...] y regalos ») e servizî di ogni genere: proprio perché la parola « servicio » dà un poco fastidio a Teresa, a proposito di Cristo, essa è tuttavia assai vera e necessa-

(385) « Cerchiamo di fare quello che sta in noi e di guardarci da questi animaletti velenosi. Molte volte il Signore vuole che ci perseguitino e ci tormentino dei cattivi pensieri, senza che riusciamo a liberarcene, così pure delle aridità, e alcune volte permette che ci mordano, in modo che dopo ci sappiamo guardare meglio e per provare se ci travaglia molto il fatto di averlo offeso. Per questo non dovete perdervi di coraggio se qualche volta vi troverete nella circostanza di cadere, e non cessate di cercare di andare avanti, perché anche da questa caduta Dio ricaverà frutto, come fa colui che vende la triaca per provare se è buona, e per primo beve la pozione [...] badino che la ricaduta è peggiore della caduta. Vedano che si stanno perdendo. Abbiano fiducia nella misericordia di Dio e nessuna in se stessi. Vedranno che Sua Maestà lo conduce dall'una all'altra dimora e lo porta in un luogo dove queste fiere né possono toccarlo né stancarlo; anzi, Egli le sottomette tutte quante e si burla di loro, e gode beni maggiori di quanto potrebbe desiderare, dico anche in questa vita ».

ria, per l'effettiva presenza di Dio ad ogni istante di bisogno umano...

Dall'altro lato, ove venga meno l'impegno verso la consacrazione a Dio della propria volontà — ed è un impegno di durata («persevera»), una conformità, una «buena dispusición» — si situa il proprio coinvolgimento, il volontario intrecciarsi «en las savandijas de las primeras piezas», con le opere, evidentemente, e con il «deseo». L'opposizione è naturalmente contraddittoria, da una parte un debito, un'assunzione di responsabile risposta al «servicio» di Dio con il «servicio» proprio: «desnudez», «dejamiento de todo» sono la libertà dell'imitazione o il rapporto omologo e omogeneo con il Cristo; dall'altro, il personale e squallido approccio con un ambito di torbidi e ripugnanti — e isolati — intrighi.

Nella diretta relazione con Dio è «paz y conformidad», che è il frutto più ambìto di chi sceglie la «cruz», e in essa, l'imitazione di Cristo. Nel percorso del «camino», dunque, le «sabandijas» hanno il valore di sintomo di persistente appello all'anima — o volontaria scelta — delle cose del mondo; questo, almeno, per quanto riguarda le prime *moradas,* dove all'anima stessa è richiesta una determinazione precisa a rivolgersi alla meta finale. Nelle quarte *moradas,* invece, le «cosas ponzoñosas» sembrano quasi assumere un valore positivo, almeno in funzione dialettica interna:

> En estas moradas [quarte] pocas veces entran las cosas ponzoñosas, y si entran no hacen daño, antes dejan con ganancia. Y tengo por muy mejor cuando entran y dan guerra en este estado de oración; porque podría el demonio engañar a vueltas los gustos que da Dios, si no huviese tentaciones, y hacer mucho más daño que cuando las hay, y no ganar tanto el alma — por lo menos apartando todas las cosas que la han de hacer merecer — y dejarla en un embevecimiento ordinario, que cuando lo es en un ser no le tengo por siguro, ni me parece posible estar en un ser el espíritu del Señor en este destierro (IV, 1, 3, 382). (386)

(386) «In queste dimore poche volte entrano le cose velenose, e se entrano non fanno del male, anzi lasciano con vantaggio. E ritengo che sia meglio quando entrano e dànno battaglia in questo stato di orazione; perché il demonio potrebbe ingannare rivoltando i piaceri dati da Dio, se non ci fossero le tentazioni, e fare molto peggio che quando ci sono; allora l'anima non ha tanto guadagno — perlomeno se si tolgono tutte le cose che devono darle i meriti — e lasciarla in un ordinario assopimento. Quando esso è sempre nello stesso grado, non mi pare molto sicuro, né mi sembra possibile che lo spirito del Signore sia nel medesimo modo in noi in questo esilio».

E' perché le « cosas ponzoñosas » impongono qui una situazione bellica, quasi una fresca posizione di contrasto che tiene sveglio lo spirito dagli inganni, dagli stravolgimenti del demonio, quanto ai « gustos » di Dio. Il guadagno per l'anima è nella respinta suggestione delle minacce velenose e nella risposta attiva alle « tentaciones ». In questo atteggiamento attivo è precisamente da ravvisare uno strumento che induce alla attenzione e alla contestazione di tutto ciò che appare facile e allettante. Questa persistenza o minima presenza delle « sabandijas » nelle *Cuartas moradas* ha un valore meramente funzionale ed è piuttosto sintomo di ben peggiori opposizioni e rischi proposti dal demonio che non continuità di elementi di distrazione e di disturbo. Teresa insiste assai di più sull'interna scissione dell'unità dell'anima che vede le « potencias » avvinte a Dio e proiettate « en las moradas muy cercanas » e il « pensamiento » rimasto separato nell'« arrabal del castillo ». Questo svincolo interno è causa di gravi disagi, « afliciones », « trabajos interiores », « melancolías », « perder la salud », « dejarlo del todo » [il « camino »] con oblio del « mundo interior acá dentro ». Nell'unità interna si dà la giusta soluzione ai tormenti, con il « saber » e l'« entender » e il collegamento tra « potencias » e « pensamiento ». Ove le « potencias » non riescano a tenere avvinto il « pensamiento » nella sua convulsa velocità pari al « movimiento del cielo », la scissione interna si sovrappone a quella degli spazi del « castillo », tra le « moradas muy cercanas » e l'« arrabal »:

> Y ansí como no podemos tener el movimiento del cielo, sino que anda apriesa con toda velocidad, tampoco podemos tener nuestro pensamiento, y luego metemos todas las potencias del alma con él y nos parece que estamos perdidas y gastado mal et tiempo que estamos delante de Dios; y estáse el alma toda junta por ventura con Él en las moradas muy cercanas, y el pensamiento en el arrabal del castillo (IV, 1, 9, 384). (387)

E' più facile allora che il « pensamiento » si trovi a vagare in zone più vicine al mondo esterno con tutte le sue incombenti presenze: le « mil bestias fieras y ponzoñosas ». Nelle V *Moradas* — come e meglio che nelle IV — l'anima è totalmente

(387) « Come non possiamo frenare il movimento del cielo, che anzi continua velocemente e con la massima rapidità, nemmeno possiamo frenare il nostro pensiero, e subito agganciamo a quello tutte le potenze dell'anima e ci sembra di esserci perdute e di aver speso male il tempo in cui stiamo davanti a Dio. E l'anima sta tutta raccolta con Lui nelle dimore più vicine, mentre il pensiero sta nei dintorni del castello ».

perduta nell'« oración de unión », stato crepuscolare tra sogno e veglia, che attua una concentrazione perfetta, sottratta a se stessa l'anima e pienamente distaccata dal mondo:

> No penséis que es cosa soñada, como la pasada; digo soñada, porque ansì parece está el alma como adormizada, que ni bien parece está dormida, ni se siente despierta. Aquí, con estar todas dormidas, a las cosas del mundo y a nosotras mesmas, porque en hecho de verdad se queda como sin sentido aquello poco que dura, que ni hay poder pensar aunque quieran; aqui no es menester con artificio suspender el pensamiento; hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios, que ansí es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo [...] (V, 1, 4, 392). (388)

Si realizza come una specie di prosciugamento interno, un assottigliamento dell'anima tutta « dormida » o assorta nella « sospecha » o « duda » quanto alla singolarità della propria esperienza:

> [...] queda el alma dudosa de qué fue aquello, si se le antojó, si estava dormida, si fue dado de Dios, si se trasfiguró el demonio en ángel de luz. Queda con mil sospechas, y es bien que las tenga, porque [...] aunque no hay tanto lugar para entrar las cosas ponzoñosas, unas lagartijillas sí, que como son agudas, por doquiera se meten, y aunque no hacen daño (en especial si no hacen caso ellas [...] porque osn pensamientillos que proceden de la imaginación y de lo que queda dicho) importunan muchas veces. Aquí, por agudas que son las lagartijas, no pueden entrar en esta morada; porque ni hay imaginación, ni memoria, ni entendimiento que pueda impedir este bien [...] (V, 1, 5, 393). (389)

---

(388) « Non pensiate che sia una cosa sognata, come quella precedente; dico sognata, perché sembra che l'anima sia come assopita, ma né sembra esattamente che sia assopita, né si sente desta. Qui, essendo tutte addormentate, sia alle cose del mondo che a noi stesse, perché di fatto e per la verità rimane come priva di sensi per quel poco tempo che dura, sì che nemmeno c'è il potere di pensare anche se lo si voglia. Qui non c'è bisogno di sospendere con artifici il pensiero; anche l'amore, se c'è, non capisce bene né in che modo né chi ama, né che cosa vorrebbe. Infine, avviene come per chi è morto del tutto al mondo per vivere di più in Dio, che è una morte squisita, come se l'anima fosse travolta da tutte le operazioni che può compiere, pur rimanendo nel corpo ».

(389) « l'anima rimane in dubbio su che cosa sia stato quello che è accaduto, se fu colpa della sua fantasia, se stava sognando, se fu intervento di Dio, se il demonio si trasfigurò in angelo di luce. Resta con mille sospetti, ed è bene che

L'anima tutta vincolata attorno al proprio assoluto rispondere a se stessa, la certezza o i timori del dubbio non lasciano il posto se non a minime fluttuazioni o interferenze umane e in grado di distrarre con la propria irriducibile autonomia il rigoroso rivolgersi a Dio. L'estrema inquietudine dell'anima, diremmo l'estrema labilità delle sue esperienze, appare evidente in questa continua presenza, in quasi tutte le tappe o fasi del « camino », delle « sabandijas », che abbiamo visto essere animali ostili e facilmente insinuantisi, come le « lagartijas », che sono prodotto della « imaginación », della memoria, dell'« entendimiento » in quanto ostacoli che impediscono il godimento integrale del bene divino. In questo si vede come il travaglio più grave del mistico sia l'intimo laceramento tra il *quantum* più umano e il quantum divino, il maggior peso della presenza di Dio rispetto alla variabile e mai del tutto rimossa interferenza dell'umano. Ciò si rileva anche in VII, 4, 1, 446:

> No havéis de entender, hermanas, que siempre en un ser están estos efectos que he dicho en estas almas [...] que algunas veces las deja nuestro Señor en su natural, y no parece sino que entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal y moradas deste castillo, para vengarse de ellas por el tiempo que no las pueden haver a las manos. (390)

Sono gli « efectos » che si aggiungono a tutte le grazie del « camino » attraverso le « moradas »; e si tratta di una accumulazione che dà una leggera vertigine... se poi Dio lascia l'anima nella sua condizione « natural », allora si avventano di nuovo per una altrettanto provvisoria aggressione, quasi compensatoria delle « cosas ponzoñosas ». Anche qui, la « buena compañía » dà forza, provoca la persistenza delle « buenas determinaciones », cioè continuità e durata intensa nella retta occupazione del proprio spazio morale e spirituale.

---

li abbia, perché [...] anche se non c'è tanto spazio perché entrino le cose velenose, alcune lucertoline invece possono entrare, perché sono sottili e possono passare da tutte le parti; e sebbene non facciano del male (specialmente se non fanno loro caso [...] perché sono pensierini che derivano dall'immaginazione e da ciò di cui abbiamo parlato) molte volte sono importune. Qui, per quanto le lucertoline siano sottili, non possono entrare in questa dimora; perché né c'è immaginazione, né memoria, né intelletto che possa impedire questo bene ».

(390) « Non dovete intendere, sorelle, che questi effetti sono sempre della stessa intensità che ho detto in queste anime [...] qualche volta nostro Signore le lascia secondo la loro natura, e allora sembra che tutte le cose velenose dei dintorni del castello e delle dimore si uniscano insieme, per vendicarsi di loro, anche per quel tempo che non possono averle per le mani ».

Un'altra serie di frequenze si riferisce ai « gusanos », nella diversa accezione che vedremo. In I, 1, 3, 365-66 è indicata una prospettiva per l'anima che riceve l'invito a proiettare la propria attenzione, già fino dall'inizio del viaggio, sulla propria meta, ancorché lontana e per ora già raggiunta solo dai « bienaventurados »:

> [...] ansì como no nos hace daño considerar las cosas que hay en el cielo y lo que gozan los bienaventurados, antes nos alegramos y procuramos alcanzar lo que ellos gozan, tampoco nos hará ver que es posible en este destierro comunicarse un tan gran Dios con unos gussanos tan llenos de mal olor, y amar una bondad tan buena y una misericordia tan sin tasa. (391)

La prospettiva si fonda su un doppio rapporto: dalla terra al cielo, per avere tracciata l'immagine del percorso mistico, in quanto già attuato dalle anime del paradiso; e contemporaneamente dal cielo alla terra nella comunicazione *certa* tra l'uomo e Dio, con la « merced » che lega, nell'intervallo spazio-temporale, che è quello del « destierro », « un *tan gran* Dios », « una bontad *tan buena* », « una misericordia *tan sin tasa* », con « unos gusanos *tan llenos* de mal olor ». Dove la distanza è superata dalla grazia di quei superlativi positivi della divina bontà e misericordia. In questa dinamica intensa tra la terra e il cielo i « gusanos » sono l'antipodo al « tan gran Dios », ma anche l'iperbolica misura della infima misura dell'umano, tuttavia assunto nella elaborazione del progetto di salvezza, che sottrae l'uomo a se stesso per condurlo all'incontro con il divino. La distanza incommensurabile non va intesa, quindi, come insuperabile, bensí colmata dalla grazia della redenzione. In II, 4, 373 i « gusanos » indicano come di consueto la consumazione del corpo dopo la morte e sono probabilmente il termine estremo della vanità delle fatiche umane negli sforzi e nelle aspirazioni. La situazione in cui trovano le anime all'inizio dell'itinerario mistico, tra gli appelli e i richiami di Dio, le minacce e gli indugi delle già viste « bestias tan ponzoñosas », gli infiniti « trabajos », le apparenze, le distrazioni, le paure e le « baterías » del demonio, che tenta, con gli « impedimentos » di deviare le anime nel momento più delicato della loro esperienza.

(391) « come non ci fa del male considerare le cose che sono in cielo e ciò che godono i beati, anzi ci rallegriamo e cerchiamo di ottenere ciò che essi godono, nemmeno ci farà male vedere che in questo esilio è possibile che un così gran Dio comunica con dei vermi così puzzolenti, e amare una bontà così buona e una misericordia così generosa ».

Incertezze, dubbi, pentimenti, mozioni della ragione che svaluta le « diligencias » umane rispetto alla immensità dei ben postulati — pur essendo questo un inganno, secondo la dimostrazione che ne dà la fede... di contro alla falsa umiltà indotta satanicamente per scoraggiare e distogliere... Anche la memoria propone immagini da danza macabra:

> ¡Oh Jesús, qué es la baraúnda que aquí ponen los demonios y las afliciones de la pobre alma, que no sabe si pasar adelante u tornar a la primera pieza! Porque la razón, por otra parte, le representa el engaño que es pensar que todo esto vale nada en comparación de lo que pretende; la fe le enseña cuál es lo que cumple; la memoria le representa en lo que paran todas estas cosas que ha visto, a algunos que conoció en gran prosperidad pisar debajo de la terra — y aun pasado por la sepoltura él muchas veces — y mirar que están en aquel cuerpo hirviendo muchos gusanos, y otras hartas cosas que le puede poner delante. (392)

In questo panorama neogotico di astratti fantasmi a contrasto (*memoria, fe, demonios, afliciones, alma, razón, muerte, gran prosperidad, voluntad, cuidados, entendimiento, trabajos...*) come in un *auto sacramental* o in una *moralità*, i « gusanos » sono allora l'indizio del dissolvimento delle apparenze, della riduzione a zero delle cose del mondo che, nella morte, bruciano la loro breve storia. Di fronte, la continuità del rapporto d'amore con Dio, l'amicizia e la comprensione della misericordia, la verità contro la « falsedad » dei « contentos », ecc. Sullo sfondo, attraverso i « gusanos » la fine nella terra, nella polvere, della vita e delle « cosas de vanidad » in opposizione al « no andar perdido », al vero rapporto con il « verdadero Amador ». In V, 4, 11, 403 ancora i « gusanos », con i quali Dio « quiere ansí comunicarse y mostrarse », sono l'estremo della proiezione verso il basso della condizione umana, ribaltata precisamente dalla volontà di Dio nella istituzione del contatto possibile con il trascendente. Teresa, proprio partendo dal minimo della terrestrità, intende indicare all'anima una direzione nuova, una

(392) « Oh, Gesù, quale baraonda fanno qui i demoni e quali i tormenti della povera anima, che non sa se proseguire in avanti oppure tornare alla prima stanza! D'altra parte, la ragione le rappresenta l'inganno che viene dal pensare che tutto questo non vale nulla rispetto a ciò che pretende; la fede le insegna che cosa è necessario; la memoria le rappresenta dove vanno a finire tutte le cose che ha visto, molti che conobbi nel pieno della loro prosperità ora sono calpestati sotto terra — egli stesso è più volte passato sul loro sepolcro — e vedere che in quel corpo stanno brulicando molti vermi, e molte altre cose che la memoria gli può mettere dinnanzi ».

verticalità di elevazione basata sulla entità enorme del rapporto voluto da Dio: il « premio », la « misericordia sin tasa », « *quiere* comunicarse y mostrarse », il dono gratuito che Dio fa di sé. Questo rivolgimento di prospettiva deve stabilire un collegamento visivo con la realtà metafisica: « puestos los ojos en el premio y viendo [...] puestos los ojos en su grandeza »; se ciò accade, due devono essere le conseguenze: l'oblio dei minimi della terra (« contentillos de tierra ») e l'ardore della fiamma dell'eros divino induca ad una nuova dimensione di dinamica spirituale. Anche se gran parte dei « secretos » di Dio, delle « cosas ocultas » rimangono imperscrutabili proprio per l'infinita distanza tra un « gusano de tan limitado poder como nosotros » e le « grandezas ». Il limite, valicabile per la grazia di Dio stesso, è di « algunas » (cf. VI, 4, 7, 414).

Fino ad ora si è inteso il « gusano » in senso negativo (e insieme positivo, se, comunque, Dio non lo abbandona nel « destierro »..); ma occorre invece tener presente il « gusano de seda », che apre tutta una traiettoria figurale ricavata dalla sua sequenza vitale, dal bozzolo alla farfalla. In V, 2, 2-7, 395-96 compaiono le « maravillas » dell'avventura del baco da seta, « maravillas y sabiduría de nuestro Dios ». Teresa percorre tutta la vicenda, iniziando da una « simiente que es a menera de granos de pimienta pequeños [...] con el calor, en comenzando a haver hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan se está muerta; y con hojas de moral se crían, hasta que después de grandes les ponen unas ramillas, y allí con las boquillas van de sí mesmos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados, adonde se encierran; y acaba este gusano, que es grande y feo, y sale del mesmo capucho una mariposica blanca muy graciosa » (393). Prima ancora di qualsiasi altra osservazione, Teresa rileva la contraddizione e la sproporzione, cioè l'irrazionalità apparente, per cui esseri minimi e dotati di ragione debbano usare la loro « diligencia » e l'« industria » per un lavoro che va a solo « provecho » dell'uomo e, addirittura, il « gusanillo » vi debba perdere la vita... Con il baco da seta,

(393) « da un seme che ha la forma di grani di pepe piccoli [...] con il calore, quando cominciano a spuntare le foglie sui gelsi, questo seme comincia a crescere; fino a quando hanno questo cibo di cui si sostentano rimane immobile; e crescono mangiando foglie di gelso, fino a quando, diventati più grossi, predispongono per loro dei rami, e lì con le loro piccole bocche vanno filando la seta e producono dei bozzoli ben stretti, dove si rinchiudono; e questo baco finisce, quando è grosso e brutto, e da quel bozzolo esca una farfallina bianca molto graziosa ».

l'altro esemplare che conferma questa operosità a senso unico è la « abeja », che già in I, 2, 8, 369 (« la humildad siempre labra como la abeja en la colmena la miel, que sin esto todo va perdido; mas consideremos que la abeja no deja de salir a volar para traer flores. Ansí el alma en el propio conocimiento; créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios ») (394) rappresenta l'anima nel suo sforzo attivo e nell'incessante ricerca del proprio nutrimento come linea prospettica di prodigioso arricchimento per l'uomo, nettare, miele, ecc. Nel par. 3 Teresa riprende l'immagine del « gusano » ma ne dà subito la chiave simbolica e la funzione allegorica:

> Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del aujillo general que a todos nos da Dio, y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia (ansí de acontinuar las confesiones como con buenas liciones y sermones, que es el remedio que un alma que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones puede tener), entonces comienza a vivir y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones hasta que está crecida, que es lo que a mí me hace al caso, que estotro poco importa. (395)

L'anima-*gusano*, calore-Spirito Santo, *auxilio, Dios, remedios-de la Iglesia* (« hojas de moral ») con l'aggiunta di « buenas meditaciones ». E' importante, per Teresa, la definizione della storia e della evoluzione o crescita interna del « gusano », che in un certo senso è l'immagine di una vicenda vitale di un essere che arricchisce il suo potenziale, lo sviluppa in tutta la sua necessità con incessante elaborazione biologica dentro un complesso ciclo di vita e anche di morte, in cui si manifesta una straordinaria intenzione progettuale. La vita del « gusano de seda » trae fondamento e sostanza nutritiva dall'*habitat* in

(394) « l'umiltà costruisce sempre come l'ape che produce il miele nell'arnia, che senza questo andrebbe perduto; ma consideriamo che l'ape non cessa di uscire in volo per succhiare i fiori. Così l'anima nella conoscenza di sé; mi si creda e si voli qualche volta a considerare la grandezza e la maestà di Dio ».

(395) « Questo baco comincia ad avere vita quando con il calore dello Spirito Santo si comincia ad approfittare dell'aiuto comune che Dio dà a tutti, e quando si comincia ad approfittare dei rimedi lasciati alla Chiesa (continuare le confessioni, buoni insegnamenti e sermoni, che sono il rimedio che può avere un'anima morta nella negligenza e nei peccati e travolta dalle occasioni); allora comincia a vivere e in questo si va sostentando con buone meditazioni fino a quando non sia cresciuta, che è ciò che a me interessa: il resto importa poco ».

cui si trova a operare fino al punto di costituirsi la propria cella in cui dovrà morire:

> Pues crecido este gusano [...] comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo (par. 4, 395). (396)

Per Teresa, il bozzolo, la casa, è Cristo o Dio « que todo es uno ». Nel par. 5 (pp. 395-96) Teresa razionalizza il nucleo teologico dell'immagine nel rapporto tra il « podemos » dell'uomo e il « fabor de Dios » riguardo all'« hacer ». Il « camino » della « oración de unión » è operatività dell'anima («labrar ») che costruisce la propria « morada », Dio, secondo una tecnica di « quitar y poner », nella quale si può dire consista il punto centrale dell'esperienza spirituale. Si tratta di un progressivo svuotamento di sé, quasi una cessione della propria sostanza per edificare la dimora di Dio, che viene progressivamente ad occupare con il proprio *plèroma* il *kenós* dell'anima, sul modello esatto giustapposto del baco da seta che riversa la propria essenza-esistenza nel bozzolo — che è se stesso perché fatto di sé — nella dimora, cioè, che è sigillo e forma della sua opera e della sua vita. L'analogia, delicatissima, certo, si arresta nel meccanismo « quitar y poner », non proprio nel trapasso di sostanze! Semmai nel rapporto simbiotico tra l'anima e Dio quasi un vincolo sostanziale inscindibile — contro il rischio immanentistico di un Dio-anima. In realtà, qui accade che l'anima, nella propria traiettoria verso la « unión » viene predisponendo attorno a sé una sempre maggiore adesione a Dio fino a perdersi totalmente in Lui. Opera, questa, d'altra parte, che non esaurisce la potenzialità dell'anima e che spetta a Dio di autenticare e definire di sé e con sé, come premio altissimo rispetto alla esiguità del « trabajito » dell'anima. Tutto il processo avviene, infatti, a « mayor costa » di Dio, che, poi, provvede alla sintesi (« juntar ») tra il minimo dei « trabajillos » dell'anima con il massimo di sé (« grandeza », « los grandes que padeció Su Majestad »), riversando il proprio « gran valor » nelle povere « obras » dell'uomo. A Teresa, poi, interessa la rapida crescita del « gusano », che è l'anima attivissima in quanto ancora attaccata alle « cosas del mundo »; il « labor » del « tejer este capuchillo », cioè la prima operazione, consiste

(396) « Quando è cresciuto questo baco [...] comincia a produrre la seta e a edificare la casa dove dovrà morire. Qui vorrei far capire che questa casa è Cristo ».

in una serie di movimenti di « quitar y poner »: *quitar:* ciò che è proprio dell'anima e ciò che, pertanto, evidenzia l'identità dell'essere: « nuestro amor propio y nuestra voluntad » e ciò che costituisce rapporto tra il sé e le cose: « estar asidas a ninguna cosa de la tierra ». *Poner:* viceversa, dentro i confini riconosciuti di sé ciò che svincola da se stessi e ciò che implica rinuncia, denegazione di sé: « obras de », « penitencia », « oración », « mortificación », « obediencia »...:

> Pues, ¡ea, hijas mías!, priesa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, puniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis; ¡que ansí obrásemos como sabemos y somos enseñadas de lo que hemos de hacer! Muera, muera, este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza, como lo está este gusanillo en este capucho. Mirad que digo ver a Dios, como dejo dicho que se da a sentir en esta manera de unión (6, 396). (397)

La prima fase del processo, dunque, che porta, fuori metafora, a « ver a Dios » — « metidas en su grandeza » — coincide con la morte del « gusano » dentro il bozzolo come componente del proprio dovere vitale, esecuzione totale del progetto che lo trascende: ed è questo momento che Teresa ha esposto, con il fine precipuo di svelare il vero suo disegno analogico: la metamorfosi finale, come segno della morte dell'anima alle cose del mondo per la propria rigenerazione nella nuova e lontanissima rivoluzione estetica:

> Pues veamos qué se hace este gusano (que es para lo que he dicho todo lo demás), que cuando está en esta oración — bien muerto está a el mundo — sale una mariposita blanca. ¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí de haver estado un poquito metida en la grandeza de Dios, y tan junta con É que a mi parecer nunca llega a media hora! Yo os digo de ver dad que la mesma alma no se conoce a sí; porque mirad l

(397) « Orsù dunque, figlie mie, svelte a fare questo lavoro e a produrre qu sto bozzolo, mettendo da parte il nostro amor proprio, facendo opere di pen tenza, orazione, mortificazione, obbedienza, tutto il resto che sapete. Magari op rassimo come sappiamo bene e come ci è stato insegnato di fare! Muoia, muoi questo baco, come fa quando finisce ciò per cui è stato creato, e vedrete com vedremo Dio e ci vedremo situate nella sua grandezza, come questo bachero zolo nel suo bozzolo. Badate che parlo di vedere Dio, come dico che si fa se tire in questo modo di unione ».

> diferencia que hay de un gusano feo a una mariposica blanca, que la mesma hay acá (8, 396). (398)

Ancora una volta risalta, nella dinamica vitale del « gusano » — con tutto lo spessore simbolico annesso — la « diferencia », come termine centrale della rivoluzione dell'anima nella sua solitaria tensione verso il divino. Nel par. 8 (p. 396) inizia il vero volo della « mariposita », che Teresa accompagnerà nelle successive tappe fino all'ultima *morada* che è il centro dell'anima, cioè Dio. Nel par. 8 si coglie il senso della metamorfosi del « gusano » nella « mariposita », cioè il « desasosiego » da un lato e il « verdadero descanso » dall'altro e precisamente l'inquietudine e la scontentezza, il non saper dove fermarsi e dove trovare un nuovo « asiento » dopo che è stato provato il precedente:

> ¡Oh!, pues ver el desasosiego de esta mariposita, con no haver estado más quieta y sosegada en su vida, es cosa para alabar a Dios. Y es que no sabe adónde posar y hacer su asiento, que como le ha tenido tal, todo lo que ve en la tierra le descontenta, en especial cuando son muchas las veces que la da Dios de este vino; casi de cada una queda con nuevas ganancias. Ya no tiene en nada las obras que hacía siendo gusano, que era poco a poco tejer el capucho; hanle nacido alas, ¿cómo se ha de contentar pudiendo volar, de andar paso a paso? (8, 396). (399)

E' curioso rilevare in questa descrizione della instabilità e irrequietezza della « mariposita » la presenza repentina del divino come eccipiente dell'ebbrezza dell'anima: il « vino » biblico che

---

(398) « Vediamo dunque che cosa diventa questo baco (che è poi il fine per il quale ho detto tutto il resto), che, quando si trova in questa orazione — ed è ormai ben morto al mondo — diventa una farfallina bianca. Oh, grandezza di Dio! Oh, in che stato esce un'anima, dopo essere rimasta nella grandezza di Dio e tanto a Lui unita come qui, sia pure per pochissimo tempo, giacché a mio parere non si arriva alla mezz'ora! Vi dico in verità che essa non si riconosce più. Pensate alla differenza che c'è fra un brutto bacherozzolo e una farfallina bianca: è la stessa cosa qua ».

(399) « Oh, lo spettacolo di questa piccola farfalla in perenne agitazione! E tuttavia non è mai stata tanto quieta e tranquilla in tutta la sua vita. C'è proprio da lodarne Dio. Il fatto è che essa non sa dove posarsi e trovare dimora, perché, dopo che ha goduto di quello, tutto quello che vede sulla terra non la soddisfa più, specialmente se Dio le ha più volte offerto del suo vino, dal quale ogni volta ricava sempre nuovi guadagni. Non dà più importanza alle cose che faceva quando era un baco, cioè alla progressiva e lenta fabbricazione del bozzolo: ora le sono spuntate le ali, come può accontentarsi di andare ancora passo passo, ora che può volare? ».

richiama nel par. 12, 397 i precedenti del *Cantico dei cantici.*

Nel par. 9, 396, il nuovo nucleo operativo della « mariposilla », dopo il paziente e lento lavorio del « tejer el capullo », è quello di « buscar asiento de nuevo », per di più nell'inesperienza delle « cosas de la tierra » e nell'impossibilità di ritornare « adonde salió ». Tra « nuevos trabajos » e « merced tan subida » la nuova vita della « mariposilla » è una condizione di « cruz », di tormento continuo e incessante ricerca, « descontento del mundo » e perenne « deseo » di una sede di « paz ». In V, 3, 1, 398 la « mariposita » diventa improvvisamente una « palomica », e qui si distacca il simbolo dalla sua corrispondente *reale:* esiste, dunque, una « mariposica » « que sale del gusano » la quale resta vincolata al suo statuto naturale, cioè a una sorta di meccanismo ripetitivo e condizionato: le basi di una continuità e riproduzione biologica sono insite nella necessità naturale della propagazione della specie; infatti, « la que sale del gusano, que echa la simiente para que produzgan otras y ella queda muerta para siempre » (V, 3, 1, 398) (400). Il simbolo deve essere sottratto ad una conclusione prevista e fatale, pur nella sua rigorosa e funzionale prospettiva provvidenziale; o, almeno, deve rimanere intatta la finalità spirituale a garanzia dell'anima. In questo forzato distacco tra realtà e simbolo si qualifica e quantifica la distanza analogica, pur essendo fino in fondo ricuperato il maggior numero possibile di semi costitutivi delle due entità poste a confronto. L'anima ha, e deve avere, un destino rettilineo e verticale sopra un supporto volontaristico (« ha de procurar i adelante [...] ») che la deve salvaguardare dal « torcer el camino del cielo » nell'adempimento di un messaggio attivo scaturito dalla acquisizione non passiva, appunto, della « merced ». Naturalmente, il vettore (« que son los mandamientos ») è attivazione concentrica delle energie del sé e consiste nella autodefinizione del « conocimiento propio » fondato sulla prudente consapevolezza che impedisce all'anima di « descuidarse en su vida » (401). Il tutto fondato, in qualche modo, sul « desasosiego », cioè sull'instabilità, inquietudine e, soprattutto, sulla coscienza certa dell'insicurezza del proprio stato (« como cosa [no] segura »). Questo scatto interno del simbolo lo esime, almeno fino ad un certo punto, dalla *routine* di morte-vita dell'oggetto reale; anche se,

(400) « quella che esce dal verme getta il seme perché ne siano prodotte altre, mentre essa muore per sempre ».

(401) « che sono i comandamenti »; « conoscenza di sé »; « distrarsi nella sua vita ».

d'altra parte, in questa operazione naturale di diffusione ciclica, l'« echar la simiente » viene ripreso e raccolto come fondamento proficuo di una catena di « mercedes »:

> Digo que echa la simiente, porque tengo para mí que quiere Dios que no sea dada en balde una merced tan grande, sino que, ya que no se aproveche de ella para sí, aproveche a otros. Porque como queda con estos deseos y virtudes dichas, el tiempo que dura en el bien, siempre hace provecho a otras almas y de su calor les pega calor; y aun cuando le tienen ya perdido, acaece quedar con esa gana de que se aprovechen otros y gusta de dar a entender las mercedes que Dios hace a quien le ama y sirve (V, 3, 1, 398);
>
> Yo he conocido persona que le acaecía ansí, que estando muy perdida gustava de que se aprovechasen otras con las mercedes que Dios le havía hecho, y mostrarles el camino [...] (par. 2). (402)

In V, 3, 5-6, 399 Teresa ritorna sul « gusano », evidente termine minimo o grado zero dell'anima rispetto alla metamorfosi totalmente compiuta nella « mariposica ». Il fondamento, entro certi limiti opzionale per l'anima, è sulla volontà quanto al rapporto tra sentimento del proprio limite e l'attività dell'impulso di promozione esaudita; essendo insufficiente — è ovvio! — il « deseo », anzi, propriamente, responsabile di confusione e di turbamento. L'anima che agisce su se stessa e in se stessa (« a vuestra costa ») punta alla morte del « gusano » — nel simbolo, perché nella realtà è naturale il trapasso — vista in doppia prospettiva (« acá », « acullá ») cioè, rispetto al passaggio operato, alla meta valicata, la distruzione della fase precedente, cioè dei vincoli che trattengono l'anima al di qua di se stessa, le « cosas del mundo »; dalla parte di qua, invece, non ancora superata la linea della metamorfosi, la volontaria tensione verso e oltre il valico con soppressione ugualmente volontaria della parte di sé soggetta a quegli stessi vincoli:

> Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa; porque acullá ayuda mucho para

(402) « Dico che getta il seme, perché penso che Dio non vuole che una grazia così grande sia data per niente, ma, anzi, visto che non si sfrutta per sé, possa essere utile ad altri. Siccome rimane con questi desideri e virtù di cui abbiamo parlato per il tempo che dura quel bene, è sempre utile ad altre anime offre calore dal proprio calore. E anche dopo che quel calore si è perduto, rimane con quel desiderio di far approfittare altri e si compiace di far conoscere le grazie che Dio fa a chi lo ama e lo serve ».

> morir el verse en vida tan nueva; acá es menester que, viviendo en ésta, le matemos nosotras. (403)

L'ammonimento, anche sulla scorta autobiografica, ai limiti naturali del « deseo » entro e oltre i confini del comportamento dell'anima ai livelli minimi della propria elevazione spirituale tende a far rilevare come certe tappe negative-positive non risolvano anzi mirino ad aggravare il problema:

> [...] a quien se guarda de ofender a Dios y a entrado en relisión le parezca que todo lo tiene hecho [...] (6, 399). (404)

Nel par. 6 i « gusanos » riassumono una funzione negativa — anche probabilmente nel ricordo biblico di *Giona* 4, 6-7 — che riprende il collettivo di « sabandijas », cioè di figure insinuantisi, come di forze malvagie che minacciano l'integrità dell'anima: da una parte stanno le « virtudes », dall'altra le ombre o le forze disgregatrici e di erosione (« roído ») e consumazione interna dell'essere per eccesso di valutazione esclusiva del sé: « amor propio », « propia estimación », « juzgar los prójimos [...] una falta de caridad con ellos, no los queriendo como a nosotros mesmos »... Qualora lo sforzo minimo e stiracchiato... (« arrastrando ») venisse compiuto per sottrarsi all'influsso pernicioso dei veleni delle talpe o vermi dell'essere, l'anima sarebbe ferma in un comportamento non negativo (« cumplimos con la obligación para no ser pecado, no llegamos con mucho a lo que ha de ser para estar del todo unidas con la voluntad de Dios » - par. 6, 399) (405), ma non ancora così valido da essere positivo nel « camino » dell'« unión ». In V, 4, 1-2, 401 della « palomica-mariposica » viene sottolineato il carattere di totale distacco dalla terra nello stimolo interno di un « desasosiego » che rende altissimo il suo volo oltre « los contentos de la tierra » ma anche oltre i « gustos espirituales »; e questa inquietudine che « no para » è seme fecondo per gli altri, energia viva che, pur oltre la linea dell'orizzonte e distaccata dalla terra, non è ad essa aliena, anzi proficua di vitalità:

(403) « Ma badate bene, figlie, che è necessario che muoia il verme e soprattutto a vostre spese, perché lì aiuta molto a morire il trovarsi in una vita così nuova; qua, in questa vita in cui noi viviamo, dobbiamo ucciderlo noi ».

(404) « a chi si guarda dall'offendere Dio ed è entrato in religione può sembrare che sia già tutto fatto ».

(405) « facciamo il nostro dovere per non commettere peccato, non siamo molto lontane dalla condizione necessaria per essere in tutto unite alla volontà di Dio »; « giudicare il prossimo [...] una mancanza di carità verso di loro, non amandoli come noi stessi ».

> Todavía quiero más declararos lo que me parece que es esta oración de unión. Conforme a mi ingenio, porné una comparación; después diremos más de esta mariposica, que no para, aunque siempre fructifica haciendo bien a sí y a otras almas, porque no halla su verdadero reposo (V, 4, 2, 401). (406)

Il « desasosiego » e il continuo affanno di « pena » e « trabajos » sono poi la garanzia che contribuisce a far « tener más alto vuelo » alla « palomica » (VI, 2, 1, 407), costante di incontentabilità, perennità animosa del « deseo » struggente e insieme prova di forza e di disponibilità interiore per non facili mete illuminate dalla instancabile ricerca e tensione verso il « verdadero reposo » e verso le nozze mistiche:

> Parece que hemos dejado mucho la palomica y no hemos; porque estos trabajos son los que aun la hacen tener más alto vuelo. Pues comencemos ahora a tratar de la manera que se ha con ella el Esposo y cómo antes que del todo lo sea se lo hace bien desear, por unos medios tan delicados, que el alma mesma no los entiende, ni yo creo acertaré a decir para que lo entienda, si no fueren las que han pasado por ello; porque son unos impulsos tan delicados y sotiles, que proceden de lo muy interior del alma, que no sé comparación que poner que cuadre.
>
> Va bien diferente de todo lo que acá podemos procurar, y aun de los gustos que quedan dichos, que muchas veces estando la mesma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, Su Majestad la despierta [...]. (407)

In VI, 6, 1, 419-20 Teresa dà il quadro completo del travaglio drammatico della « mariposica » nell'intima tensione dell'« alma tan deseosa de gozar del todo al que se las hace », con tutta la complessa fenomenologia dell'eros mistico, il suo « harto tor-

---

(406) « Voglio spiegarvi ancora di più ciò che mi sembra che sia questa orazione di unione. In base al mio ingegno farò una comparazione; poi parleremo ancora di questa farfallina, che non sta ferma, anche produce sempre frutti facendo del bene a sé e alle altre anime, perché non trova il suo vero riposo ».

(407) « Sembrerà che abbiamo abbandonato per molto tempo la colombella e invece no, perché questi travagli sono quelli che le fanno avere un più alto volo. Cominciamo dunque ora a trattare il modo in cui si comporta con lei lo Sposo e di come, prima ancora di esserlo, glielo fa desiderare a lungo, con mezzi così squisiti che l'anima stessa non li intende, né io riuscirò a parlarne affinché li intenda se uno non ne ha avuto esperienza. Si tratta di impulsi così sottili e delicati, che provengono dal più intimo dell'anima e non so quale comparazione fare che possa andare bene. E' ben diverso da tutto quello che possiamo cercare qua, anche dai piaceri di cui abbiamo parlato, che molte volte, anche se la stessa persona è distratta e senza ricordarsi di Dio, Sua Maestà la ridesta ».

mento aunque sabroso», «unas ansias grandísimas de morirse», «lágrimas muy ordinarias», insofferenza del «destierro», scontentezza e disagio, solitudine senza «alivio», smania e desiderio di «pena», timori e intolleranze, ecc.:

> En fin, no acaba esta mariposica de hallar asiento que dure; entes, como anda el alma tan tierna del amor, cualquiera ocasión que sea para encender más este fuego la hace volar [...]. (408)

E' la precarietà e la volubile mutabilità spaziale della «mariposica» nella sua natura sollecita di sensibilità amorosa e animata dal fuoco erotico (cf. VI, 4, 3, 414) che è propellente di fremente premura interiore. Il volo della «mariposilla» è vivido e ardente, tra mille «cadenas» o condizionamenti, ansia di fuga e «trabajos», patimenti ricercati e non evasi, vincolanti strettoie di «cosas tan bajas», quasi retaggio di «cosa tan feminil y baja» o inquietante minaccia che sembra trattenere l'animato «deseo», la volontà libera dentro e infiammata dell'anima:

> ¡Oh, pobre mariposilla, atada con tantas cadenas, que no te dejan volar lo que querrías! Havedla lástima, mi Dio; ordenad ya de manera que ella pueda cumplir en algo sus deseos, para vuestra honra y gloria. No os acordéis de lo poco que lo merece y de su bajo natural (VI, 6, 4, 420). (409)

L'esperienza stessa di Teresa in questo ordine di tormenti e di affanni è una storia drammatica di lunghissimi tempi («He dicho años, conformándome con lo que ha pasado por la persona que he dicho aquí» - VI, 11, 1, 435) (410); oppure brevissimi, ma cocenti, non privi di complesse e inebrianti «mercedes» che rendono ancora più affannoso il «deseo» della «palomilla» o «mariposilla», in proporzione all'aumento di conoscenza e di percezione della «grandeza» di Dio e rapporto

(408) «Infine, questa farfallina non riesce a trovare una dimora che duri; anzi, siccome l'anima è tenerissima d'amore, qualunque occasione attizzi di più questo fuoco la fa volare».

(409) «Oh, povera farfallina, legata con tante catene che non ti lasciano volare come vorresti! Abbiatene compassione, mio Dio! Fate le cose in modo che essa possa soddisfare i suoi desideri in qualche cosa, per il vostro onore e gloria. Non ricordatevi dei suoi pochi meriti e della sua bassezza naturale».

(410) «Ho detto anni, conformandomi con quello che ha passato la persona di cui ho parlato qua».

di distanza, a sua volta anch'essa proporzionale all'aumento di « favores » e alla rinviata gioia dell'approdo:

> ¿Si havrán bastado todas estas mercedes que ha hecho el Esposo a el alma para que la palomilla y mariposilla esté satisfecha (no penséis que la tengo olvidada), y haga asiento adonde ha de morir? No por cierto, antes está muy peor; aunque haya muchos años que reciba estos favores, siempre gime y anda llorosa, porque de cada uno de ellos le queda mayor dolor. Es la causa que, como va conociendo más y más las grandezas de Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque también crece el amar, mientra más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor; y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo, de manera que la llega a tan gran pena [...] (*Ibidem*). (411)

Sarà il « soberano matrimonio » la meta dell'« unión » o momento supremo dell'esistenza della « mariposilla » in cui la *morte* a se stessa è insieme *vita* in Cristo (VII, 2, 6, 441). Quell'istante di morte è « grandísima alegría », supremo godimento di ritrovato « reposo », in cui una nuova *vita* si manifesta, ben diversa dalla *vita* di prima:

> Ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haver hallado reposo, y que vive en ella Cristo. Veamos qué vida hace u qué diferencia hay de cuando ella vivia [...] (VII, 3, 1, 443). (412)

Gli effetti sono cospicui e Teresa li descrive nei minimi particolari. A noi qui interessa la fine del « vuelo » arditissimo della « pobre mariposilla », intimamente sospesa in uno spazio rarefatto e sostenuta nel suo perenne tendere a Dio dalle proprie ansie e timori, dall'incertezza e scontentezza che la face-

---

(411) « Saranno bastate tutte queste grazie che ha fatto lo Sposo all'anima perché la farfallina e colombella sia soddisfatta (non pensiate che mi sia dimenticata di lei) e trovi riposo dove dovrà morire? No certamente, anzi, sta molto peggio. Sebbene riceva questi favori da molti anni, geme continuamente e piange, perché da ognuno di essi le viene molto dolore. Il fatto è che, siccome viene conoscendo sempre di più la grandezza di Dio e si vede tanto lontana e impedita dal goderlo, cresce ancora di più il desiderio. Cresce anche l'amore, mentre sempre più viene scoprendo quanto merita di essere amato questo gran Dio e Signore; e in questi anni va crescendo a poco a poco questo desiderio, così che la porta ad una grande sofferenza ».

(412) « Diciamo dunque, ora, che la farfallina è morta, con la gioia immensa di aver trovato il suo riposo, ed essa vive in Cristo. Vediamo che vita fa e quale differenza ci sia con quando era in vita ».

vano dubitare della terra ferma, incoraggiandola insieme e sospingendola al compimento delle sue attese incandescenti:

> [...] como la pobre mariposilla andava tan ansiosa, todo la espantava y hacía volar. Ahora, u es que halló su reposo, u que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada [...] (VII, 3, 12, 445). (412 bis)

Questo straordinario approdo dell'anima che segna l'arrivo all'« ósculo » e il culmine della sua più ansiosa « petición » è da Teresa rappresentato con una figura biblica del Ps. 41, 2, cioè la cerva assetata e la colomba di Noè che coglie nell'olivo il segnale della terra ferma dopo ritirate le acque del diluvio; sono figure da aggiungere al mistico bestiario:

> Estos efectos [...] da Dios cuando llega el alma a Sí, con este ósculo que pedía la esposa, que yo entiendo aquí se le cumple esta petición. Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo (VII, 3, 13, 446). (413)

E qui, l'intreccio delle figure che si giustappongono e si giustificano a vicenda è ulteriore prova della libera circolazione delle immagini e simboli e dei loro segni caratteristici: la « mariposilla » e la « palomica » sono anche la « cierva », ben essendo superata tutta la complessa vicenda del « gusano de seda » nella sua ardua metafora con tutte le implicazioni naturalistiche. Nello stesso tempo, il cumulo di « efectos » della unione mistica trova la sua espressione simbolica nelle « aguas », ultimo desiderio della cerva ferita e sitibonda; potremmo dire quelle stesse « aguas » dalle quali fuggiva trepidante e gioiosa la « paloma » di Noè (« las aguas y tempestades de este mundo »), dopo la visione degli orrori devastanti del diluvio e alla ricerca di « tierra firme » e asciutta dove trovare un con-

(412 bis) « siccome la povera farfallina era ansiosissima, tutto la intimoriva e la faceva volare. Ora, o perché ha trovato il suo riposo, o l'anima ha visto tante cose in questa dimora, che non si intimidisce di nulla ».

(413) « Questi effetti [...] sono dati da Dio quando fa venire a Sé l'anima, con questo bacio che la sposa chiedeva: io intendo che sia qui il momento in cui la sua richiesta viene accolta. Qui è data l'acqua a questa cerva ferita, e in grande abbondanza. Qui essa si delizia nel tabernacolo di Dio. Qui la colomba inviata da Noè per vedere se il diluvio era finito trova l'olivo, ad indicare che ha trovato terra ferma in mezzo alle acque e alle tempeste di questo mondo ».

fortevole testimone e garante simbolico del nuovo patto tra Dio e l'uomo.

Il tema del « vuelo » non è soltanto quello concentrato attorno alla storia della « mariposica ». Per inciso, ricordiamo che sotto la metafora del « vuelo » troviamo compresa la presenza di quell'elemento pneumatico che sembrava essere assente dal panorama dei quattro elementi aristotelici, già altrove esaminati (414). In qualche altra occasione Teresa si serve della stessa metafora. Ad es. in I, 2, 9, 369, l'inizio del « camino » è il momento in cui l'anima deve approfondire la propria conoscenza e che Teresa definisce la cosa più importante, in quanto segno della « humildad » o stretto contatto con se stessi, senso dei propri limiti — è un passo a livello di terra, di orizzonte apparentemente basso:

> **No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa tan importante este conocernos, que no querría en ello huviese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos; pues mientra estamos en esta tierra no hay cosa que más importe que la humildad. Y ansí torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto que volar a los demás, porque éste es el camino; y si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué hemos de querer alas para volar?, mas que busque como aprovechar más en esto. (415)**

Si tratta di un impulso iniziale dell'anima, diremmo una presa di coscienza dell'esatto tracciato del « camino » o almeno del suo approccio primario. E Teresa ridimensiona subito drasticamente le eventuali pretese dell'anima, riconducendola alla propria condizione di base, sul fondamento tutto *terrestre* della « humildad » in senso etimologico; ed è questo un appello che l'anima deve ascoltare sia nell'istante della sua maggiore elevazione (« por subidas que estéis en los cielos ») sia, fin dal principio, come indimenticabile supporto di misura e di proporzione nei confronti dei propri mezzi. Se l'impegno probabilmente più difficile è quello di cominciare il viaggio e l'ingresso nella I *Morada* è il più delicato e pieno di incertezze, turbamenti e incognite, questo passaggio avvenga a livello di terra, si diceva, sul fondamento « seguro y llano » della conoscenza di sé più che sul « vuelo » inteso come arbitrario su-

(414) Vedi *Ren.* 1985, 2, pag. 241 e ss.

(415) Vedi note 160 e 213.

peramento delle successive necessarie tappe. In questo caso il « vuelo » rappresenta un'inopportuna mancanza di rispetto o svalutazione per le oggettive e realissime difficoltà del percorso mistico o errato valutare le proprie capacità e condizioni. Ciò non significa che Teresa non si serva della metafora in altra occasione per indicare un valido metodo per l'anima nel conforto e nell'appoggio dell'imitazione di altrui tecniche di maturazione spirituale:

> Y porque algunas cosas nos carecen imposibles, viéndolas en otras tan posibles y con la suavidad que las llevan, anima mucho y parece que con su vuelo nos atrevemos a volar, como hacen los hijos de las aves cuando se enseñan, que, aunque no es de presto dar un gran vuelo, poco a poco imitan a sus padres (III, 2, 12, 381). (416)

Il « vuelo » non è tanto, allora, un modo superbo di oltrepassare i proprî oggettivi limiti ma, anzi, l'espressione onesta e doverosa delle proprie facoltà e l'utilizzazione opportuna dei reali mezzi. Il rapporto tra le « cosas que nos parecen imposibles » e il « viendolas en otras tan posibles » è la visione realizzata di una potenzialità progettuale e che fa parte persino dei nostri compiti; l'« atrevernos a volar », nella didattica sperimentale, è il superamento di una timidezza o pavidità o incertezza che poco o nulla hanno a che fare con la « humildad ». La quale si avverte sempre nella considerazione sottolineata da Teresa sul « no es tan de presto dar un gran vuelo », o richiamo corretto ai giusti tempi e opportunità. In altri termini, l'« ave » è figura reale e non simbolica, frutto di osservazione naturale come esempio di didattica oculata e prudente.

Più proprio il « vuelo » del « pensamiento », per il quale Teresa usa espressioni come « baraúnda del p. », « p. alborotado » e, soprattutto, del quale sottolinea la rapidità a differenza di un certo torpore dell'« entendimiento ». In IV, 1, 8, 383-84 Teresa distingue « pensamiento u imaginación » dall'« entendimiento », che è una delle « potencias » dell'anima e che, appunto, a volte è intimidito (« estar tan tortolito a veces ») di contro alla rapidità del pensiero che sembra quasi svincolato

(416) « E siccome certe cose ci sembrano impossibili, se le vediamo così altamente possibili negli altri e così dolcemente messe in pratica, ne siamo assai incoraggiati e sembra che osservando il loro volo anche noi ci animiamo a volare, come fanno gli uccelli che a poco a poco imitano i loro genitori quando imparano a volare, pur senza far subito grandi voli ».

con tutto il corpo dall'anima raccolta in Dio. Si tratta di una non coincidenza, sull'unico supporto di Dio, delle « potencias » dell'anima e del « pensamiento » per il quale il « vuelo » è, quindi, come un ritmo diverso da paragonare al « movimiento del cielo » che « anda apriesa con toda velocidad ». Anche all'anima, per volontà di Dio, è consentito un « vuelo », che è rapida accelerazione di « arrobamiento »:

> Otra manera de arrobamientos hay, u vuelo del espíritu le llamo yo — que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente — porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios; que por eso os decía que es menester ánimo grande para a quien Dios ha de hacer estas mercedes, y aun fe y confianza y resignación grande de que haga nuestro Señor del alma lo que quisiere (VI, 5, 1, 417). (417)

Anche qui, come spesso nel lessico teresiano, il punto di vista è la « diferencia » nella tonalità dell'estasi e del rapimento. Non si tratta solo della « velocidad » e del « temor » che essa induce, ma, soprattutto, della disponibilità specialissima che è richiesta all'anima. Il « vuelo » è veramente *altro modo* nella stessa sostanza dell'esperienza mistica: un modo che necessita di « ánimo grande », « fe », « confianza », « resignación grande »: sono tutti valori di assoluto equilibrio tra inerzia e attivismo, tra partecipazione e impegno e totale incondizionata resa dell'anima a Dio. Si tratta di uno stato di frontiera, sull'asse di transizione che vede l'anima stessa interamente votata al divino ma presente a se stessa nella scelta e volontà di fede e di « confianza ».

> [...] se levanta en lo interior un vuelo — que yo no sé otro nombre que le poner, que aunque no hace ruido hace movimiento tan claro que no puede ser antojo en ninguna manera —, y muy fuera de sí mesma, a todo lo que puede entender, se le muestran grandes cosas; y cuando torna a sentirse en sí, es con tan grandes ganancias y tiniendo en tan poco todas las

(417) « C'è un'altra maniera di provare il rapimento che io chiamo volo dello spirito — anche se sostanzialmente è la stessa cosa, si sente diversamente nell'interno. A volte si sente un improvviso movimento dell'anima così impetuoso che sembra che lo spirito sia rapito a tale velocità da sentirne, specialmente da principio, non poca paura. Per questo vi ho detto che chi riceve queste grazie ha bisogno di un grande coraggio e anche di fede, fiducia, e di grande rassegnazione a quello che il Signore vorrà da lui »

> cosas de la tierra para en comparación de las que ha visto, que le parecen vasura [...] (VI, 5, 9, 419) (418)

La certezza è probabilmente nella *chiarezza* del « vuelo », quasi la sua indiscutibilità di visione e, di conseguenza, la valutazione nuova delle cose del mondo rispetto a « las que ha visto ». Una condizione diversa da ogni altra, uno stato di assenza-presenza a se stessa, perché è *vera* la visione ed essa avviene mentre l'anima è sicuramente « fuera de sí ».

In III, 1, 5, 377 Teresa usa la metafora del « vuelo » parlando di se stessa e della difficoltà di scrittura. Ivi denuncia una propria distrazione con relativa *défaillance*:

> Ya no sé lo que decía, que me he divertido mucho, y en acordándome de mí se me quiebran las alas para decir cosa buena; y ansí lo quiero dejar por ahora [...]. (419)

Ma già in *Prólogo*, 2, 364 Teresa definisce la propria presunta incapacità ad andare oltre la ripetizione di precedenti scritture:

> Bien creo he de saber decir poco más que lo que he dicho en otras cosas que me han mandado escrivir, antes temo que han de ser casi todas las mesmas; porque ansí como los pájaros que enseñan a hablar, no saben más de lo que les muestran u oyen, y esto repiten muchas veces, soy yo al pie de la letra (420).

L'umiltà di Teresa risulta tanto più commovente, se pensiamo alle ben grandi arditezze dei « pájaros » simbolici della sua scrittura. Esaminiamo per ultima, nel bestiario di Teresa, proprio la prima delle sue figure, quella del "pappagallo" che solo ripete quello che sente dire dal maestro paziente in infinite prove... La risposta è nel resto dell'opera, naturalmente...

GAETANO CHIAPPINI

(418) « si leva nell'interno un volo — non so con quale altra parola lo posso chiamare — il quale, sebbene non faccia rumore, compie un movimento così evidente che l'illusione non è possibile in nessun modo; e l'anima, totalmente fuori di sé, si vede mostrare grandi cose. E quando torna in sé si ritrova con grandissimi vantaggi; per cui tutte le cose della terra le appaiono di infimo valore rispetto a quelle che ha visto tanto che le sembrano immondezze ».

(419) Cf. nota 170.

(420) « Credo proprio di saper dire poco di più di quello che ho detto in altre cose che mi hanno ordinato di scrivere; così come gli uccelli ai quali insegnano a parlare non sanno altro che quello che viene loro indicato o che sentono dire da altri, e queste cose le ripetono infinite volte, io ripeto alla lettera ».

NOVUS ORDO MISSAE E FEDE CATTOLICA

(parte prima)

Capitolo I

CATTOLICESIMO E PROTESTANTESIMO A CONFRONTO BREVE PREMESSA STORICA

Per situare correttamente il nostro studio sono molto utili, per non dire indispensabili, alcuni richiami di carattere storico-dottrinale, che mettano sotto i nostri occhi gli aspetti salienti della controversia protestantica sull'Eucaristia e la Messa. Inutile dire che si tratta soltanto di un abbozzo che intende evidenziare la reale portata dei punti discriminanti: che cosa veramente differenzia, al di là della pura terminologia, cattolicesimo e protestantesimo in tema eucaristico (1).

Riteniamo insufficiente un puro e semplice rimando ai ca-

(1) Su questo punto cfr.: J. RIVIERE, *La Messe durant la période de la Réforme et du concile de Trente*: DThC X/1 (1928) coll. 1085-1142; L. GODEFROY, *Eucharistie d'après le concile de Trente: Ibid.* V/2 (1913, 1924) coll. 1326-1356; A. BAUDRILLART, *Calvinisme: Ibid.* II/2 (1923), coll. 1398-1422; B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit: Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4 b (Herder, Freiburg i.B. 1963); J. PAQUIER, *Luther. Le nouveau culte:* DThC IX/1 (1926), coll. 1304-1308; J. POLLET, *Zwinglianisme. Eucharistie: Ibid.* XV/1 (1950) coll. 3825-3842; A. MICHEL, *Ordre: Ibid.* XI/2 (1932), coll. 1333-65.

pitoli e ai canoni del Tridentino: il Concilio deve essere interpretato nel suo contesto storico. Le sue affermazioni e le sue condanne si rivolgono a interlocutori determinati, sapere — anche se a grandi linee e con indispensabili approssimazioni — quello che questi interlocutori dicevano, non è evidentemente senza importanza per comprendere non superficialmente il dettato conciliare. Le sue affermazioni hanno un valore assoluto, perché intendono proporre autenticamente e definitivamente la fede della Chiesa, ma per comprenderle appieno è indispensabile vederle nel loro contesto.

Pur essendo consapevoli, con san Tommaso, che: « non si tratta tanto di sapere che cosa gli uomini abbiano pensato, ma come veramente sia la realtà delle cose » (2), non possiamo però dimenticare il monito di san Gerolamo: « molti cadono in errore, perché non conoscono la storia » (3).

Va innanzitutto notato come la controversia eucaristica sia uno dei punti più importanti nel più vasto contesto della controversia protestantica. E' noto il detto di Lutero: « triumphata vero Missa puto nos totum Papam triumphare » (4). Questo ci conferma nella convinzione che, con l'eucaristia e la Messa, ci troviamo al centro della fede e della vita della Chiesa.

Tratteggiare una dottrina protestantica univoca in materia è difficile e questo per la natura stessa del Protestantesimo. Il rifiuto del magistero ecclesiastico conduce per forza di cose alla frammentazione delle opinioni, tanto che qualcuno ha potuto affermare che « non esiste il Protestantesimo, esistono soltanto dei protestanti ».

Fu proprio la dottrina eucaristica il terreno su cui si svilupparono le più violente controversie all'interno del protestantesimo stesso. Le prime divisioni in seno alla « Riforma » ancora incipiente (1529) sorgono infatti in occasione della disputa sollevata dai « sacramentari » sulla presenza reale. Calvino, davanti al fallimento dei suoi tentativi di mediazione, esterna a Melantone tutto il suo disappunto con parole che esprimono bene la piega preoccupante che il movimento stava fatalmente prendendo: « E' molto importante che i secoli a venire non

(2) SAN TOMMASO D'AQUINO, *Comm. in Aristotelem, De caelo et mundo*, lib. I, cap. 10, lect. 22, n. 8.

(3) *In Mattheum*, lib. I, cap. 2: ML 26, 29.

(4) *Contra Henricum regem Angliae* (1522): W 10/II, 220, 13.

sospettino neppure delle divisioni che ci sono fra noi; perché è ridicolo al di là di ogni immaginazione, che dopo aver rotto con tutti, noi ci mettiamo tanto poco d'accordo fra di noi fin dall'inizio della nostra riforma » (5).

Il Protestantesimo si presenta esteriormente come una reazione contro degli abusi, come un movimento di « Riforma » che intende purificare e rinnovare la Chiesa riportandola all'autenticità originaria. Non è difficile però constatare come, dietro la polemica contro l'abuso, si celi la negazione di qualcosa di sostanziale della dottrina cattolica, qualcosa che la Chiesa ha sempre creduto e praticato e considerato come irrinunciabile.

Riguardo al nostro tema specifico questi punti sostanziali sono fondamentalmente tre: 1) il carattere sacrificale della Messa, 2) la presenza reale sostanziale di Cristo nell'Eucaristia, 3) il sacerdozio ministeriale essenzialmente distinto da quello dei semplici fedeli. Attorno a questi tre punti ruota tutta la polemica.

Se a riguardo della presenza reale sorgono fra i protestanti — fin da subito — divergenze, tutti sono d'accordo nella negazione radicale del carattere sacrificale della Messa e — quindi — conseguenza assolutamente logica, di un sacerdozio esterno e visibile, che costituisce un ministero permanente in seno alla Chiesa.

Fin dal 1522 Lutero conduce « questa lotta contro la Messa ininterrottamente lungo tutta la sua vita » (6). Anche quando gli estremisti (i « sacramentari »: Carlostadio, Zwinglio, Ecolampadio) porteranno alle ultime conseguenze le sue dottrine, arrivando alla negazione della presenza reale e suscitando le ire del « riformatore », Lutero non cesserà di negare caparbiamente che la Messa è un sacrificio. Sono note le sue espressioni violente, che lasciano intravvedere — su questo punto — una passionalità veramente sconcertante.

Abbiamo già ricordato come il monaco tedesco abbia visto

(5) « Nec vero pauci refert ne qua ad posteros exeat ullius nos exortae discordiae suspicio. Plus quam enim absurdum est, postquam discessionem a toto mundo facere coacti sumus inter ipsa principia alios ab aliis dissilire » (lettera di Calvino a Melantone del 28 nov. 1552: *Corpus Reformatorum* vol. 42, col. 415).

(6) E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther* (Münster 1952) p. 11: cit. in: NEUNHEUSER, *op. cit.*, p. 53.

nel sacrificio della Messa il baluardo della cittadella cattolica. Per lui concepire la Messa come un sacrificio è « il peggiore degli abusi » (7), che si manifesta concretamente soprattutto nello « scandalo della messa privata » (8). « La Messa costituisce nel papato il massimo e orrendo abominio » (9). Da essa derivano tutti gli altri mali: « questa coda del dragone, cioè la Messa, partorisce una moltitudine di abomini e di idolatrie ». Di fronte alla fermezza e all'impegno con cui tanti cattolici scendono in campo per difendere il Santo Sacrificio minacciato, Lutero osserva che i « papisti » « sanno perfettamente che una volta caduta la Messa è finito anche il papato ». Per parte sua, afferma di essere « disposto a lasciare bruciare il suo corpo per la causa di Dio, piuttosto che equiparare il ventre dei messari (= i preti) a Gesù Cristo » (10). « Tutte le case chiuse, che pure Dio ha severamente condannato, tutti gli omicidi, gli assassinî,

---

(7) *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* (1520): W 6, 365, 23-25.

(8) « Rogemus autem dominum, ut mittat operarios in messem suam et angelos suos, qui colligant de regno eius omnia scandala. Multa enim sunt valde, sed nunc nobis unum istud insigne petitur, quod si tulerimus, non unum tulerimus, cum sit ferme caput omnium » (*De abroganda missa privata Martini Lutheri sententia*, 1521: W 8, 412, 23-27).

(9) « Quod Missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio, simpliciter et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum » (*Articuli Smalcaldici*, pars II, art. II, *De Missa:* J. T. MUELLER, *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch* (Gütersloh 1928[12]) p. 301, 1). L'articolo primo è quello che enuncia la dottrina della giustificazione per sola fede, senza le opere: « Quod Iesus Christus, Deus et Dominus noster, sit propter peccata nostra mortuus, et propter iustitiam nostram resurrexit *Rom* 4; et quod ipse solus sit agnus Dei, qui tollit peccata mundi *Joh.* 1, et quod Deus omnium nostrum iniquitates in ipsum posuerit *Esaiae* 53; Omnes peccaverunt et iustificantur gratis absque operibus seu meritis propriis, ex ipsius gratia, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, in sanguine eius *Rom. 3.* Hoc cum credere necesse sit, et nullo opere, lege aut merito acquiri et apprehendi possit, certum est et manifestum solam hanc fidem nos iustificare ... » (*Ibid.*, p. 300, 1-4).

(10) Il secondo degli Articoli Smalcaldici è tutto dedicato ai « papisti più ragionevoli » (« sanioribus pontificiis », « vernünftige Papisten ») al fine di convincerli che la Messa è un'invenzione umana. Per Lutero questo è il punto di fondamentale divisione, destinato addirittura a proiettarsi nell'eternità, per cui, mentre egli si rende conto che il cattolicesimo fa un tutt'uno con la Messa, si dice disposto a morire piuttosto che accettare una tale pratica: « Et ego etiam per Dei opem in cineres corpus meum redigi et concremari patiar prius, quam ut missariorum ventrem, vel bonum vel malum, aequiparar Christo Jesu, Domino et Servatori meo, aut eo superiorem esse feram. Sic scilicet in aeternum disiungimur et contrarii invicem sumus. Sentiunt quidem optime, cadente missa cadere papatum. Hoc priusquam fieri patiantur, omnes nos trucidabunt, si poterunt. Ceterum draconis cauda ista (missam intelligo) peperit multiplices abominationes et idololatrias » (*Ibid.*, p. 302, 10-11).

gli stupri e gli adulteri sono meno nocivi dell'abominazione della Messa papista » (11).

Che cosa è allora la Messa?

Nella liturgia eucaristica — secondo Lutero — bisogna distinguere accuratamente la Messa e la preghiera, il sacramento e l'opera, il testamento e il sacrificio. L'uno (Messa-sacramento-testamento) viene da Dio a noi mediante il ministero del presbitero e l'altro (la preghiera, l'opera, il sacrificio) si eleva verso Dio dalla nostra fede mediante il sacerdote (12).

La Messa è innanzitutto un *testamento*, vale a dire la « promessa della remissione dei peccati, promessa fatta da Dio, rafforzata dalla morte del figlio di Dio » (13), e che si accompagna ad un segno visibile, cioè il *sacramento* del pane e del vino, Questo sacramento non ha altro fine, né altro effetto che quello di eccitare in noi la fede che, sola, giustifica. E' empio dunque volerne fare un'*opera buona* applicabile agli altri: questo carattere può tutt'al più convenire alle preghiere di cui la Messa è la occasione e che costituiscono come la risposta da parte dell'uomo al testamento del Signore. La Messa non è un sacrificio perché Cristo non ha celebrato un atto rituale, ma un banchetto, e tutto quello che è stato aggiunto in seguito alla semplicità di quella prima cena è un cerimoniale senza valore. « C'è contraddizione nell'opinione per cui si considera come sacrificio la Messa: noi *riceviamo* la Messa, offriamo invece un sacrificio » (14). Se qualche formula della liturgia parla ancora di sacrificio (Lutero si riferisce alla liturgia romana del suo tempo, perché dalla sua cercherà di espungere ogni anche lontano ricordo di sacrificio), bisogna intenderlo delle *preghiere* che accompagnavano una volta il rito dell'offerta (la processione con cui si portavano i doni all'altare) e che gli sono sopravvissute.

Il sacrificio, nella liturgia eucaristica, si riduce alla rice-

(11) « Ich sag, das alle gmeyne hewser, die doch gott ernstlich verbotten hat, ja alle todtschleg, diebstal, mord und eebruch nitt also schedlich seyn als diser grewel des Papisten Mess » (*Predigt am 1. Advent*, 27 novembre 1524: W 15, 774, 19-21).

(12) Cfr. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520): W 6, 522-523.

(13) « Vides ergo, quod Missa quam vocamus sit promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta, et talis promissio, quae per mortem filii dei firmata sit » (*Ibid.*, p. 513, 34-36).

(14) « Repugnat Missam esse sacrificium, cum illam recipiamus, hoc vero demus » (*Ibid.*, pp. 523-524).

zione soggettiva, cioè alla fede che riceve il sacramento. Anche la concezione del sacerdozio si trova ad essere radicalmente modificata da questa impostazione: non si può dire che il sacerdote offra realmente il sacrificio, perché questa offerta la fa la fede, che è propria di ciascun fedele. La fede costituisce il ministero sacerdotale. Allora è ovvio che *tutti sono sacerdoti*, in quanto tutti offrono il sacrificio, accogliendo con la fede la promessa di Dio che rimette i peccati in Gesù Cristo.

L'aspetto sacrificale dell'eucaristia non è dunque oggettivo ma soggettivo. Il solo sacrificio autorizzato dalle Scritture del Nuovo Testamento, oltre a quello della Croce, è quello della nostra mortificazione e delle nostre penitenze (*Rm* 12, 1), un sacrificio « spirituale ». Oppure si può parlare — in modo improprio però, metaforico — di sacrificio di azione di grazie o di lode: le preghiere elevate a Dio in occasione della Messa. Non sacrificio esterno, visibile, vero e proprio. Questo è solo quello del Calvario, offerto una volta per tutte: « Cristo non ha bisogno ogni giorno, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire sacrifici prima per i propri peccati e poi per quelli del popolo, perché egli ha fatto questo *una volta per tutte* (*ephapax, semel*), offrendo se stesso » (*Ebr* 7, 27) (15).

Dunque, per Lutero, il sacrificio è qualcosa di assolutamente diverso dal sacramento, perché è l'atto di riceverlo e di usarlo (quindi ricevendolo ed usandolo tutti i fedeli offrono il sacrificio). La tradizione aveva lasciato una nozione ancora molto viva e feconda, ma che proprio il protestantesimo con-

(15) La Tradizione aveva sempre interpretato quest'affermazione in perfetta armonia con la fede nel carattere veramente sacrificale di ogni Messa. La Messa non è « un altro sacrificio » rispetto a quello irripetibile del Calvario. Sacrificio che ne denuncerebbe — in modo blasfematorio — l'insufficienza. La sua realtà di sacrificio sta nell'essere rappresentazione (la rappresentazione di un sacrificio deve essere a sua volta sacrificale), raffigurazione, del Sacrificio del Calvario e quindi nell'essere — sacramentalmente — tutt'uno con esso. In questa prospettiva l'« una volta per tutte » viene ad avere il valore opposto a quello che gli vogliono attribuire i protestanti: irripetibile come fatto storico definitivamente trascorso nella sua realtà puramente fenomenica (come sacrificio cruento) è infinitamente ripresentabile nel « sacramento » (nel rito eucaristico che è sacrificio incruento), perché la sua *virtus salvifica* è infinita e trascende lo spazio e il tempo. « Forse che con la Messa sradichiamo la Croce? — dice san Roberto Bellarmino, il più grande controversista cattolico —. Niente affatto, la stabiliamo invece [*statuimus*] (...). Affermiamo che il sacrificio della Croce ha una efficacia salvifica infinita e eterna (...), neghiamo però che ne consegua che non si possa, senza offendere la Croce di Cristo, moltiplicare i sacrifici rappresentativi del sacrificio della Croce che ci applicano i suoi frutti » (*De Missa*, cap. 25: *Respondeo II*, cit. in: S. TROMP, *De Christo capite Mystici Corporis* (Università Gregoriana, Roma 1960) pp. 194-195).

tribuirà a svuotare: quella di *memoriale*. Le prime argomentazioni cattoliche anti-luterane si muovono ancora in questo ambito: la Messa è sacrificio perché è rappresentazione, memoria, del sacrificio di Cristo. Sottolineano però adeguatamente che non è una memoria vuota, ma tale da essere una sua ri-presentazione, per cui partecipiamo per essa all'efficacia del Calvario. Anche al Concilio di Trento il linguaggio non sarà diverso: *Missa, licet a sacerdote celebratur tota tamen Christi actio est, et nihil nisi Christi nomine in ea agitur. Et licet illa oblatio crucis unica fuerit, et in aeternum consummet sanctificatos, tamen hoc in altari illi non derogat, quia est illius memoria et per hanc de illa partecipamus* (16). Per Lutero invece la Messa non è neppure un sacrificio-memoriale, perché non è un'opera, ma solo un sacrificio di rendimento di grazie. Egli contesta fortemente che dal concetto di memoria si possa passare a quello di sacrificio. « Come potete essere così audaci da fare di una memoria un sacrificio?... Se infatti fate della memoria del suo sacrificio un sacrificio e lo offrite di nuovo, perché non fate della memoria della sua nascita un'altra nascita, in modo tale che lui rinasca di nuovo? » (17). In questo modo rinnega il carattere oggettivo e ontologicamente intensivo del « memoriale ». Per lui il memoriale è un qualsiasi ricordo soggettivo e non una rappresentazione che è, nello stesso tempo, ripresentazione. Il nocciolo della risposta alla sua ironica obiezione era già contenuto in san Tommaso (18): la Messa è sacrificio perché è *imago quaedam repraesentativa passioni Christi* (III, q. 83, a. 1) e la sua relazione alla Croce è del tutto

(16) B. NEUNHEUSER, cit., p. 62. Cfr. anche pp. 54-57; RIVIERE, cit., coll. 1102-1112; i capitoli dottrinali non promulgati in: BETZ, *L'eucarestia come mistero centrale: Mysterium salutis* 8 (Queriniana, Brescia 1977²) p. 346.

(17) « Sagt uns, yhr pfaffen Baal: Wo steht geschrieben, das die Mess eyn opffer ist, odder wo hatts Christus gelernt, das man gesegnet brott und weyn gott opffern soll? Hort yhr nicht? Christus hatt eyns sich selbst geopffert, er wil von keyn andern hynnfort werden geopffert. Er wil, das man seyns opffers gedenken soll. Wie seytt yhr denn so kuene, dass yhr aus dem gedechtnis eyn opffer macht? Sollt yhr aus ewrm eygen kopff, on alle schrifft, so torich seyn? Denn so yhr aus dem gedechtnis seyns opffers eyn opffer macht und yhn noch eyns opffert, warumb macht yhr denn auch nit aus dem gedechtnis seyner gepurt eyn ander gepurt, das er also noch eyn mal geporn wuerde? » (*Vom Missbrauch der Messen*, 1521: W 8, 493, 19-28).

(18) « I maestri del giovane monaco, Trutvetter, Usingen e Paltz, erano nominalisti riconosciuti e Martino stesso si vantò di essere "della fazione", della "setta" d'Ockham (...) P. Denifle fa rilevare, a ragione, che Lutero non conosceva la vera dottrina dei grandi maestri della teologia medioevale, in particolare quella di san Tommaso » (A. DE MOREAU, *Lutero e il luteranesimo: Storia della Chiesa* a c. di A. Fliche e L. Martin, vol. XVI, ed. it. SAIE, Torino 1968, p. 46).

peculiare, perché essa sola, nel mentre raffigura la passione nell'atto della consacrazione separata del pane in Corpo e del vino in Sangue, rende presente sull'altare l'*ipsum Christum passum* (III, p. 73, a. 5 ad 2).

Se non è un sacrificio - memoriale che è sostanzialmente identico al sacrificio di Cristo, non è neppure — logicamente — un sacrificio propiziatorio, cioè un sacrificio di riconciliazione, che applica la virtù del Sacrificio di Cristo per la remissione dei peccati che si commettono ogni giorno. Sacrificio propiziatorio è soltanto quello del Calvario. Il sacrificio eucaristico, per Lutero, di suo, non riconcilia, ma è offerto piuttosto dai cristiani già riconciliati.

Il fondamento teologico profondo è quello fornito dal principio fondamentale della « Riforma »: *solus Deus*. Per Lutero non si può neppure parlare di sacrificio propiziatorio di Gesù in quanto uomo (19), perché solo Dio opera la salvezza. La *partecipazione* dell'umano alla salvezza per opera di quel Dio che procede esaltando l'efficacia delle cause seconde è radicalmente negata. La salvezza viene da Dio e basta, l'uomo non c'entra in nessun modo.

Un sacrificio vero e proprio, con un fine propiziatorio, sarebbe un atto di idolatria in quanto si metterebbe in concorrenza con la salvezza operata da Dio. Il protestantesimo, in fondo, non concepisce che l'azione di Dio e l'azione dell'uomo siano entrambe reali senza annullarsi.

Anche quando viene ammesso dunque un sacrificio eucaristico, di azione di grazie o di lode, si intende qualcosa di essenzialmente diverso da quello che intende il cattolicesimo.

Secondo la concezione cattolica, infatti, la Messa è « eucaristia », cioè una restituzione dei doni a Dio, in quanto, e soprattutto, è offerta del sacrificio di Cristo, il dono perfetto e sommamente gradito e che, solo, rende graditi gli altri doni e tutte le altre preghiere. La Messa è adorazione perché il sacrificio di Cristo, in essa presente, è la somma adorazione prestata a Dio, che dignifica e valorizza tutte le nostre adorazioni.

Il rifiuto della finalità propiziatoria da parte protestante si

(19) Cfr. Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1980) pp. 526-527.

produce soprattutto perché in essa si manifesta la presenza oggettiva o meno del sacrificio di Cristo nella nostra offerta (20).

Volendo trovare allora lo « specifico » protestantico in questa delicata questione, senza nasconderci le difficoltà di una semplificazione in un campo così complesso e, strutturalmente, differenziato, potremmo arrestarci a questa affermazione di principio: ogni « offerta » che dall'uomo sale a Dio, soprattutto dopo il sacrificio di Cristo, — con pretese espiatorie e meritorie —, che non sia quella di una semplice preghiera, è un atto di idolatria. Anche un « sacrificio anamnestico », l'offerta di un « memoriale » che contenga la realtà ricordata, non sfugge a questa legge. Se alcuni teologi protestanti più recenti ammettono una nozione « piena » di memoriale, lo intendono sempre come un ripresentar*si* della Passione di Cristo, non come una ripresentazione operata dalla Chiesa per il ministero dei sacerdoti (21).

Quali sono le conseguenze rituali di questa teologia?

Innanzitutto, la rigorosa espunzione di tutto ciò che, in qualche modo, sa di sacrificio dalla liturgia eucaristica. Se si dà spazio ad una accezione traslata del termine sacrificio, si tende però ad eliminarlo nella pratica. La Messa si riduce concretamente ad un banchetto.

Poi l'abolizione delle Messe cosiddette « private »: non si deve ammettere celebrazione eucaristica se non in vista della comunione. Il prete celebrante, secondo Lutero, deve farsi, anche lui, comunicare da un altro. Per un po' di tempo il monaco agostiniano aveva tollerato queste celebrazioni « private »: se un prete vuole assolutamente, *extra exemplum Christi*, dire la Messa per comunicarsi lui stesso, si preoccupi però di non essere mai solo e di dare ugualmente la comunione ad altri. Poi però procedette, con logica più rigorosa, a estinguere questa

(20) « L'*offerimus* cattolico (...) contrasterebbe con il principio *solus Deus - solus Christus*, che in questioni di salvezza deve essere fatto valere in maniera incondizionata; contrasterebbe anche con la struttura fondamentale dell'evento della croce, che per sua natura dovrebbe essere determinato non come autosacrificio di Gesù, ma come sua donazione ad opera del Padre; infine un sacrificio dei cristiani, soprattutto inteso come sacrificio espiatorio, significherebbe il tentativo di una rinnovata espiazione e di un completamento del sacrificio della croce, che è autosufficiente, sarebbe quindi un'*opera*» (J. BETZ, cit., p. 355).

(21) « L'*anàmnesis* del sacrificio della croce di Cristo viene cioè concepita volentieri come rendersi presente di quest'ultimo » (*Ibidem*).

pratica, che rimane ancora uno dei punti più differenzianti, a livello rituale, fra protestanti e cattolici (22).

Gli altri protestanti non si discostano sostanzialmente da Lutero su questo punto.

Anche per Calvino la Messa-sacrificio è un « errore di Satana » (23). La Messa « privata », cioè quella che non comporta comunione dei presenti, è particolarmente contraria all'istituzione divina (24).

Se Lutero si era mostrato molto disinvolto riguardo alle massicce e inequivocabili testimonianze dell'antichità, Calvino si preoccupa di interpretarle. Se i Padri hanno parlato di sacrificio a proposito della Messa « dichiarano anche che non intendono parlare d'altro che della memoria di quel vero e unico sacrificio che Cristo ha compiuto sulla croce » (25). Non può però non riconoscere che non si trattava per loro di una memoria vuota; tuttavia, pur non osando respingere il loro linguaggio, non ne tiene in pratica conto. La nota caratteristica di Calvino, nell'ambito delle grandi personalità della « Riforma », è quella di una impossibile mediazione fra proposizioni contraddittorie, e di una conseguente confusione (26).

L'apporto di Zwinglio sarà quello di una argomentazione che farà molta fortuna e influenzerà anche, in un certo senso, la speculazione cattolica: *Christus illuc tantum offertur ubi patitur, sanguinem fudit, moritur: haec enim aequipollent. ... Chri-*

(22) Cfr. RIVIERE, cit., coll. 1086-1089.

(23) « Par ces inventions et autres semblables, Satan s'est efforcé d'espandre et mesler ses tenebres en la sacrée Cene de Jesus Christ, pour la corrompre, depraver et obscurcir: a tout le moins, afin que la pureté d'icelle ne fust retenue et gardée en l'Eglise. Mais le chef de l'horrible abomination a esté, quand il a dressé un signe par lequel ceste sacrée Cene non seulement fust obscurcie et pervertie, mais du tout effacée et abolie s'evanouist et decheust de la memoire des hommes: c'est assavoir, quand il a aveuglé quasi tout le monde de cest erreur pestilentieux, qu'on creust la Messe estre sacrifice et oblation pour impetrer la remission des pechez » (*Institution chrestienne*, livre IV, chapitre XVIII, 1: *Corpus Reformatorum* vol. 32, col. 1057).

(24) « Afin qu'aucun ne soit trompé, j'appelle Messes privées, toutes fois et quantes qu'il n'y a nulle participation de la Cene de nostre Seigneur entre les fideles, quelque multitude qu'y assiste pour regarder. (...) Je dy que les Messes privées repugnent à l'institution de Christ: et pourtant que c'est autant de profanation de la sainte Cene » (*Ibid.*, coll. 1065-1066).

(25) « Ils usent bien du mot de Sacrifice: mais ils declairent quant et quant, qu'ils n'entendent autre chose que la memoire de ce vray et seul sacrifice qu'a parfait Jesus Christ en la croix » (*Ibid.*, col. 1068).

(26) Cfr. RIVIERE, cit., col. 1096.

stus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere. ... Ergo Christus ultra offeri non potest: mori etiam non potest (27).

Da nessun'altra parte meglio che in questo scintillante sillogismo è percepibile l'incomprensione per il realismo sacramentale della Tradizione, che aveva sempre compreso senza scandalo l'identità di Calvario e di Messa come qualcosa di realissimo, pur essendo *in imagine, in mysterio, in sacramento.*

Riguardo alla presenza reale, le posizioni all'interno della « Riforma » si fanno più complesse.

Immediatamente c'è chi porta il discorso della salvezza per la sola fede alle estreme conseguenze, negando ai sacramenti ogni valore che non sia puramente simbolico, cioè di segno atto ad eccitare la fede, ma in se stesso privo di ogni contenuto reale.

Sono i cosiddetti « sacramentari », che si ergono anche contro il padre stesso della « Riforma », Martin Lutero. Il grave problema, di fronte alla innegabile logica interna del « sistema », era costituito dalle chiare, chiarissime, parole dell'istituzione: « questo è il mio corpo, questo è il mio sangue ». Carlostadio non teme di cadere nel ridicolo affermando che, nel pronunciare quelle parole, Gesù aveva certamente indicato se stesso ... Per Zwinglio, più abile argomentatore, la parola « è » deve essere tradotta con « significa ». Per Ecolampadio « il mio corpo » deve essere reso con « la figura del mio corpo » (28). In ogni caso nell'eucaristia non c'è né miracolo né mistero, ma un semplice simbolo (nel senso moderno, depauperato, del termine) per animare la fede. « Che il corpo di Cristo — dice Zwinglio — sia presente essenzialmente e realmente ... come dicono i papisti e certi altri ... [i luterani], non soltanto lo neghiamo, ma lo riteniamo un errore che contraddice la parola di Dio » (29).

Lutero rimane invece un assertore della presenza reale, anche se rifiuta la spiegazione in termini di « transustanziazione ». Però, la sua posizione su questo punto non pare ben de-

(27) *Ibid.*, col. 1095.

(28) Cfr. GODEFROY, cit., coll. 1341-1342.

(29) « Quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale, in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur, quemadmodum papistae et quidam qui ad ollas aegypticas respectant perhibent, id evro non tantum negamus sed errorem esse qui verbo Dei adversetur, constanter adseveramus » (cit. in: J.-V.-M. POLLET, *Zwinglianisme:* DThC XV/2, col. 3840).

finita: se da una parte porta attacchi contro la transustanziazione, dall'altra, in alcune occasioni, sembra ammetterla almeno come « opinione di scuola » (30). Positivamente propende per una presenza concomitante di pane e vino e persona di Cristo: Cristo presente *nel* pane e *nel* vino, *col* pane e *col* vino, unendosi a questi elementi come con una nuova unione ipostatica ... Si tratta della teoria conosciuta come dell'« impanazione » o « consustanziazione », che aveva sostenitori anche prima di Lutero. Non rifugge neppure dall'ubiquismo (che sembra godere oggi di nuova fortuna): unita alla divinità, l'umanità di Cristo partecipa alla sua onnipresenza ...

Tuttavia sembra che la sua posizione personale si caratterizzi soprattutto come il rifiuto di ogni tentativo di fissare concettualmente i termini precisi del mistero, tentativo da lui considerato senz'altro come viziato di razionalismo, come momento di una *theologia gloriae* che si contrappone alla sola possibile e legittima *theologia crucis* (31).

Anche riguardo alla *durata* della presenza eucaristica la posizione di Lutero non è affatto esente da tentennamenti, e oscilla fra una presenza soltanto *in usu* e una presenza che dura fin che durano le specie (32). La tradizione luterana si attesterà però sulla posizione del rifiuto. Non si dà presenza eucaristica al di fuori della celebrazione. Così i luterani saranno anche sostenitori della permanenza degli elementi *accanto* alla presenza di Cristo. Il culto eucaristico *extra Missam* è *fortemente* negato e, in ogni caso, tutto è compromesso, nella pratica, dall'estinzione di un sacerdozio validamente ordinato.

Calvino cerca la mediazione tra Lutero e Zwinglio. Mediazione impossibile che gli vale un pensiero assai confuso. Si esprime ora in un modo, ora in un altro (sia detto tra parentesi: questo deve mettere in guardia contro una certa facileneria « ecumenica » che si fonda su testi isolati ...). « Questi aspetti così divergenti della dottrina di Calvino possono essere messi insieme solo con grande difficoltà. *Allora come in seguito il tutto fu capito come una negazione della presenza reale* » (33).

(30) Cfr. Gemeinsame römisch-katolische evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl* (Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1979) pp. 85-86.

(31) Cfr. B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma* (Ed. Paoline, Roma 1978).

(32) Cfr. GODEFROY, cit., col. 1352.

(33) B. NEUNHEUSER, cit., p. 54. La sottolineatura è mia.

A proposito del pensiero di Calvino è utile osservare come un riformato (calvinista) odierno, molto impegnato in campo ecumenico, il pastore Max Thurian, faccia di tutto per ricondurre il « riformatore » francese nell'alveo della presenza reale. Ma si tratta di sforzi ben poco convincenti (34). D'altra parte quello che conta non è tanto quello che ha veramente pensato Calvino, quanto quello che ha veramente costituito per secoli il credo calvinistico e, soprattutto, quello che lo costituisce ancor oggi.

La negazione di un sacrificio sacramentale comporta, come logica conseguenza, la negazione di un sacerdozio sacramentale. Non si dà un sacrificio compiuto nel sacramento, dunque non c'è necessità di un sacrificatore costituito anch'esso tale da un sacramento.

Basandosi su alcuni passi del Nuovo Testamento, interpretati unilateralmente e fuori dell'alveo della Tradizione della Chiesa, soprattutto *1 Pt* 2, 9 (« voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui ... »), Lutero proclama che la fede ha fatto preti tutti i cristiani (35).

Esiste un solo sacerdozio, quello che ha la sua origine nel

---

(34) Cfr. *L'Eucaristia memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazia e d'intercessione* (AVE, Roma 1971²) pp. 284 ss. Questo è un libro molto importante per il nostro argomento. L'autore è stato fra gli osservatori protestanti ammessi ai lavori per la redazione del NOM e le sue idee, soprattutto quelle espresse in questo testo, hanno certamente avuto una grande influenza. Assieme a Watteville, von Allmen e altri rappresenta la posizione protestantica più vicina al cattolicesimo in tema di Eucaristia: una posizione che si è delineata nell'alveo del movimento liturgico e di più approfonditi studi patristici. Valutazione cattolica del volume di Thurian in: F. SPADAFORA, *L'Eucaristia nella S. Scrittura* (Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1971) pp. 25-28. Esprime dubbi sulla sua interpretazione di Calvino B. NEUNHEUSER, cit., p. 54, nota 18.

(35) « Denn alle die, sso den glauben haben, das Christus fur sie ein pfarrer sey ym hymell fur gottis augen, und auff yhn legen, durch yhn furtragen, yhre gepett, lob, nod und sich selbst, nit dran zweyffeln, er thu das selb und opffer sich selb fur sie, nehmen drauff leyplich oder geystliche das sacrament unnd testament als ein zeychen allis desselbenn, unnd zweyffeln nit, es ist da alle sund vorgeben, gott gnediger vatter worden und ewiges leben bereyt, sihe, alle die, wo sie sein, das seyn rechte pfaffen, und halten warhafftig recht mess, erlangen auch damit, was sie wollen » (*Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, 1520: W 6, 370, 16-24). Per una succinta ma documentata esposizione del pensiero di Lutero sull'argomento cfr. B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante* (Borla, Torino 1969) pp. 46-57.

battesimo (36). In virtù di questo sacerdozio tutti hanno gli stessi poteri in ordine al culto. Non esiste un sacramento dell'ordine di istituzione divina, ma soltanto una cerimonia ecclesiastica per scegliere i predicatori.

E' necessario che ci siano dei ministri, perché, se tutti sono sacerdoti, non per questo « sind (...) alle Pfarrer » (sono (...) tutti parroci) (37). Questo ministero può essere considerato di istituzione divina, ma non come sacramento, perché non ha uno speciale potere in ordine ad uno speciale sacramento. Svuotato del suo contenuto sacramentale, questo ministero non necessità più, per essere vero, di essere trasmesso da chi ha il potere di farlo e con un rito speciale. « Se i vescovi compissero le loro funzioni conformemente agli insegnamenti del Vangelo, i ministri riformati potrebbero andare a chiedere loro l'imposizione delle mani. Ma, poiché i vescovi non vogliono abbandonare tutte le commedie, scimmiottature e pompe, prese in prestito dal paganesimo, non vogliono cioè essere veri vescovi, ma intendono agire da politici, che non predicano, non battezzano, non amministrano la Cena, né compiono alcuna funzione ecclesiastica, accontentandosi di perseguitare e condannare quelli che si sentono chiamati a compiere queste funzioni (...). ... *noi ordiniamo noi stessi quelli che sono chiamati al ministero* » (38).

---

(36) « Dan alle Christen sein warhafftig geystliche stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus 1 Corint. XII sagt, das wir alle sampt eyn Corper seinn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck. Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan leyen kleydet, mag einen gleysner und olgotzen machen aber nymmer mehr ein Christen odder geystlichen menschen. Dem nach sso werden wir allesampt durch die tauff zu priestern geweyhet » (*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520: *Ibid.*, 407, 13-23).

(37) « Alle Christen sind priester, Aber nicht alle Pfarrer ... Der beruff und befehl macht Pfarrer und Prediger » (*Der 82, Psalm ausgelegt*, 1530: W 31/1, 211). « Dan weyl wir alle gleich priester sein, muss sich niemant selb erfur thun und sich unterwinden, an unsser bewilligen und erwelen das zuthun, des wir alle gleychen gewalt haben, Den was gemeyne ist, mag niemandt on der gemeyne willen und befehle an sich nehmen » (*An der christl. Adel* ..., cit., p. 408, 13-17).

(38) « Si episcopi suo officio recte fungerentur et curam ecclesiae et evangelii gererent, posset illis nomine caritatis et tranquillitatis, non ex necessitate, permitti, ut nos et nostros concionatores ordinarent et confirmarent, hac tamen conditione, ut seponerentur omnes larvae, prestigiae, deliramenta et spectra pompae ethnicae. Quia vero nec sunt nec esse volunt veri episcopi, sed politici dynastae et principes, qui nec concionantur et docent, nec baptizant, nec coe-

Questo punto costituisce ancora oggi, nella pratica, l'elemento di bruciante contrapposizione cattolico-protestantica in tema di ministero. Il ministero non ha origine, essenzialmente e pena l'invalidità, nel rito sacramentale conferito dal vescovo, ma nella *delega del popolo* (39). Ovviamente in questa concezione non c'è posto per un carattere indelebile. Di per sé, chi è stato deputato al ministero con l'imposizione delle mani, può poi ridiventare semplice laico.

Vediamo che la concezione protestantica — su questo punto sono tutti concordi — è una concezione inorganica della Chiesa. Non si danno due partecipazioni diverse allo stesso sacerdozio di Cristo, ma tutti sono sacerdoti allo stesso modo. La differenziazione è solo strettamente funzionale e — di suo — non permanente. Non è radicata nella natura della Chiesa « corpo mistico di Cristo ».

Da parte cattolica si reagì sottolineando fortemente la stretta connessione fra vero sacrificio sacramentale e sacerdozio sacramentale, senza però negare che si dava anche un sacerdozio spirituale e interiore (quello di *1 Pt* 2, 9). Se il Concilio di Trento ne parla solo implicitamente, il *Catechismo Tridentino* affronta l'argomento in esplicito (40).

---

nam administrant, nec ullum opus et officium ecclesiae prestant, sed eos, qui vocati munus illud subeunt, persequuntur et condemnant: profecto ipsorum culpa ecclesia non deserenda, nec ministris spolianda est. Quapropter, sicut vetera exempla ecclesiae et patrum nos docent, idoneos ad hoc officium ipsi ordinare debemus et volumus. Et hoc nobis prohibere non possunt, etiam secundum sua iura, quae affirmant etiam ab haereticis ordinatos vere esse ordinatos, et illam ordinationem non debere mutari. Et Hieronymus scribit de ecclesia Alexandrina, eam primum absque episcopis, presbyteris et ministris communi opera gubernatam fuisse » (Articuli Smalcaldici, pars III, art. X: Müller, cit., p. 323).

(39) « Drumb ist des Bischoffs weyhen nit anders, den als wen er an stat und person der ganzen samlung eynen ausz dem hauffen nehme, die alle gleiche gewalt haben, und yhm befilh, die selben gewalt fur die andern auszzurichten (...). Wen ein heufflin fromer Christen leyen wurden gefangen unnd in ein wusteney gesezt, die nit bey sich hetten einen geweyheten priester von einem Bischoff, unnd wurden alda der sachen eynisz, erweleten eynen unter yhn, er were ehlich odder nit, und befihlen ym das ampt zu teuffen, mesz halten, absolvieren und predigenn, der wer warhafftig ein priester, als ob yhn alle Bischoffe unnd Bepste hetten geweyhet » (*An den christl. Adel* ..., cit., pp. 407-408, 29-1). « Si ordo in hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur. Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio » (FILIPPO MELANTONE, *Apologia Confessionis Augustanae*, art. XIII (VII): Müller, cit., p. 203, 12-13).

(40) Cfr. *Catechismo tridentino* (Ed. Cantagalli, Siena 1981) parte II, n. 284, pp. 364-367.

Tutti i fedeli sono sacerdoti nel senso che sono chiamati ad offrire se stessi, tutta la loro vita, prestando in questo modo a Dio un « culto spirituale » (*Rm* 12, 1). Tutti i fedeli sono, in altri termini, chiamati a riprodurre in sé il sacrificio perfetto di Cristo che fu insieme sacerdote e vittima. Questo sacrificio spirituale è insieme il modo più proprio di partecipare al sacrificio della Messa e l'effetto di questo sacrificio. Il sacrificio sacramentale infatti è ordinato a portare a compimento, unendoli a quello di Cristo, i sacrifici dei cristiani. Nello stesso tempo rende possibili questi sacrifici con la sua virtù salvifica.

Tuttavia, poiché Cristo ha lasciato alla Chiesa il sacramento del suo sacrificio da perpetuare fino alla sua definitiva venuta, deve esserci anche un sacerdozio a ciò deputato: un sacerdozio pubblico che, per la Chiesa e a nome della Chiesa, compia il segno sacramentale che riattualizza e applica il sacrificio di Cristo. Dire che esiste un sacerdozio esterno e visibile (oggi si preferisce chiamarlo « ministeriale ») e un sacerdozio interno e spirituale (« universale » o « comune ») non significa affermare che quest'ultimo non abbia nessun ruolo esterno anche liturgico da compiere o che questo ruolo sia soltanto passivo. Affermare che solo il sacerdote-ministro compie il gesto sacramentale che riattualizza il sacrificio, non significa escludere il sacerdote-fedele da ogni attiva partecipazione. E' comprensibile che questo punto di dottrina, proprio come reazione alle negazioni protestantiche, abbia subito una certa eclissi. Tuttavia è sempre stato almeno implicito nella dottrina e nella prassi della Chiesa.

San Tommaso aveva già ben chiaro che il carattere, in generale (e quindi anche quello battesimale), *importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus* (III, q. 63, a. 2, c). Se questa potenza è principalmente « recettiva » (il potere di ricevere i sacramenti), è secondariamente anche attiva: *statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones* (*Contra Gentes*, l. IV, c. 59). Questa partecipazione attiva si esprime liturgicamente nel consenso manifestato all'azione del sacerdote (implicito nella presenza devota, esplicito nel dialogo). Si esprime compiutamente nella comunione sacramentale e può esprimersi anche nell'offerta dei doni, simbolo dell'offerta dei propri sacrifici spirituali.

Il punto discriminante col protestantesimo non consiste dunque nell'attribuzione o meno ai fedeli di una certa funzione sacerdotale e quindi nel riconoscimento di una parte attiva

nella celebrazione eucaristica, quanto nel fatto che i cattolici ammettono due modi, essenzialmente distinti (41), di partecipare all'unico sacerdozio di Cristo, mentre i protestanti ne riconoscono uno solo. E' ovvio che il riconoscimento di due partecipazioni essenzialmente diverse comporta due relazioni essenzialmente diverse rispetto all'eucaristia (*agere sequitur esse*). Solo il sacerdote-ministro agisce *in persona Christi* e compie immediatamente il gesto sacrificale. Il sacerdote-fedele *partecipa* a questo sacrificio della Chiesa come membro del Corpo mistico di Cristo, agendo il ministro nella persona di Cristo Capo, *immola* il sacrificio solo mediante il sacerdote e *offre* i suoi sacrifici personali, unendoli al sacrificio di Cristo, insieme con lui.

Questa partecipazione si differenzia essenzialmente da quella del ministro perché non è tale da porre in essere il sacrificio sacramentale, quindi non è strettamente richiesta perché esso ci sia (di qui la validità e la legittimità delle Messe celebrate dal solo sacerdote-ministro). Tuttavia il sacrificio compiuto dal solo presbitero non diventa per questo affare privato, perché egli non cessa di prestare la sua persona come strumento della virtù divina di Cristo in quanto ministro della Chiesa e non cessa di rappresentare tutta la Chiesa essendo anche — anzi, in certo senso, soprattutto — sacerdote-fedele.

La negazione di questa partecipazione differenziata che costituisce l'ossatura della gerarchia della Chiesa, che va, logicamente, di pari passo con la negazione della sua visibilità, costituisce lo *specificum* protestantico in tema di ministero.

Col Concilio di Trento la Chiesa si leva per difendere il deposito della fede. Le proteste dei « riformatori », se si agganciano a veri o pretesi abusi, coinvolgono però verità che i cristiani hanno sempre creduto con fede fermissima. Non su tutti questi punti esiste, è vero, una teologia perfettamente elaborata.

---

(41) « Non si deve negare né mettere in dubbio — dice Pio XII — che anche i fedeli hanno un certo sacerdozio; né è lecito disprezzarlo o svalutarlo. (...) Ma qualunque sia il vero e pieno senso di questo titolo onorifico e della cosa stessa, bisogna tuttavia ritenere che questo *comune sacerdozio* di tutti i fedeli, per quanto alto ed arcano, differisce non solo nel grado, ma anche essenzialmente dal vero e proprio sacerdozio, che consiste nel potere di operare il sacrificio dello stesso Gesù Cristo, impersonando Cristo Sommo Sacerdote » (Alloc. *Magnificate Dominum* del 2 novembre 1954: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XVI, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1955, p. 248).

L'espressione « non solo nel grado, ma anche essenzialmente » sarà ripresa dal Vaticano II: *LG* 10.

Esistono, anzi, opinioni molto varie fra i teologi cattolici. In tutti però vi è la convinzione che, quale che sia la spiegazione (il « come ») che di certe verità si può dare, il « fatto » che queste verità enunciano è fuori discussione.

In questo caso il Magistero non interviene per dirimere controversie di scuola, ma per difendere la fede, per chiarire quali sono i limiti che non si possono superare senza « far naufragio nella fede » (*1 Tim* 1, 19) e compromettere così, oggettivamente, la propria salvezza. L'autorità si premura anche di difendere certe pratiche ecclesiastiche che, anche se non costituiscono, di per sé, oggetto di fede, sono tuttavia strettamente collegate a dogmi e sono come barriere per la sua difesa. In particolare il Concilio si preoccupa di difendere la Chiesa dall'accusa di aver favorito, con la sua disciplina, pratiche superstiziose, idolatriche e contrarie al Vangelo. Anche in questo caso è, indirettamente, in gioco un dogma, quello della santità della Chiesa. Quindi ci si preoccupa, mediante canoni disciplinari, di attuare la vera Riforma della Chiesa. Una Riforma che sopprima gli abusi senza sconvolgere gli usi legittimi e, soprattutto, senza coinvolgere in alcun modo la sostanza intangibile della fede. Che risponda insomma, autenticamente, al principio dell'*Ecclesia semper reformanda.* D'altra parte sappiamo — e questo rende problematica la terminologia *recepta* di « Riforma-Controriforma » — che la vera Riforma cattolica non aveva aspettato la ribellione di Lutero, ma aveva avuto inizio ben prima e con ben altri orientamenti (42). Segno che la Sposa di Cristo ha sempre *in se stessa* le risorse per superare le sue crisi, senza che nessuno possa mai sentirsi autorizzato a dettarle dall'esterno quello che deve fare.

Noi qui ci occuperemo degli aspetti disciplinari, sia per quanto riguarda la difesa della disciplina vigente, sia per quanto riguarda la disciplina da introdursi; ci occuperemo innanzitutto di ciò che è strettamente dogmatico.

E' facile comprendere che lo scopo del Concilio Tridentino, in campo dogmatico, non è quello di fare una esposizione com-

(42) Cfr. su questo punto L. CRISTIANI - A. GALUZZI, *La Chiesa al tempo del Concilio di Trento: Storia della Chiesa* a c. di A. Fliche e V. Martin, volume XVII (SAIE, Torino 1977), pp. 9-82. « Tutto il programma dei riformatori cattolici è riassunto in queste righe: non nuove dottrine, perché sarebbe una offesa al Signore Gesù e allo Spirito Santo pensare che la Chiesa possa essere stata abbandonata al punto di aver perduto la capacità di insegnare la verità rivelata, ma bensì vita nuova, con il ritorno al perfetto ideale evangelico » (p. 44).

pleta della dottrina sull'Eucaristia e sulla Messa, ma soltanto quello di distinguere con chiarezza ciò che il cattolico deve credere in contrapposizione agli errori e alle deformazioni dei protestanti. Per questo si guarda bene dall'esplicitare oltre quello che è necessario per difendere punti di dottrina ben precisi, dall'entrare nelle questioni ancora disputate fra teologi cattolici, dal toccare tutta quanta la materia. Trattandosi di attacchi a punti essenziali, ne risulta una risposta che esplicita quanto vi è di essenziale, ma che non esclude integrazioni.

1) Innanzitutto il Concilio chiarisce che la Messa è un vero e proprio sacrificio.

Nostro Signore Gesù Cristo « nell'ultima Cena (...) per lasciare alla Chiesa, sua diletta sposa, un sacrificio visibile (come esige la natura umana), col quale fosse rappresentato [*repraesentaretur*] quel sacrificio cruento da compiersi una volta sulla croce, e la sua memoria perdurasse fino alla fine del tempo, e inoltre la sua salutare virtù si applicasse in remissione di quei peccati che si commettono da noi ogni giorno (...), offrì il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino a Dio Padre e sotto le medesime specie lo diede, perché ne mangiassero, agli Apostoli (che allora costituiva sacerdoti del Nuovo Testamento) e comandò ad essi e ai loro successori nel sacerdozio, che l'offrissero, con queste parole "Fate questo in memoria di me"» (43).

Il Concilio, nell'esporre la dottrina, ha presente sullo sfondo la fondamentale obiezione protestantica che fa leva sulla unicità e irripetibilità del sacrificio del Calvario. A Trento si risponde che il sacrificio della Messa non deroga a quello del Calvario perché non è un altro sacrificio ma ne è la rappresentazione e l'applicazione. Croce e Messa sono *unum et idem* (44) infatti:

« Una sola e medesima è l'offerta, lo stesso è anche ora l'offerente per il ministero dei sacerdoti, il quale un giorno offrì se stesso sulla croce, soltanto diverso è il modo di offrire » (45).

(43) FdC, pp. 419-420.

(44) L'espressione non è del Concilio ma del *Catechismo tridentino* che qui lo interpreta in modo autorevolissimo: *pars II, cap. IV*, 76 (trad. it. Cantagalli, cit., p. 292).

(45) FdC, p. 421.

Quindi, nei canoni, si afferma perentoriamente che la Messa è « vero e proprio sacrificio » (can. 1). Possiamo dire che questa è l'affermazione centrale. Per valutarla nella sua reale portata, dobbiamo ricordare, lo abbiamo già accennato, che i protestanti parlano anch'essi di « sacrificio ». Il termine è pertanto assunto in sensi impropri. Sacrificio perché nell'Eucaristia il pane e il vino sono offerti in cibo ai fedeli, perché offriamo al Padre le nostre preghiere in cui gli ricordiamo il sacrificio del Figlio ... Non sacrificio « vero e proprio », cioè avente in se stesso una efficacia propiziatoria (per la remissione dei peccati). La stessa efficacia del Sacrificio del Calvario. Nel cap. 2 della XXII sessione, che espone il fine propiziatorio della Messa, il Concilio argomenta a partire dall'identità fra il sacrificio della Croce e il sacrificio della Messa. Questo ultimo è propiziatorio perché, essendo sacramentalmente lo stesso del Calvario, ne ha la stessa efficacia. Un pasto, per quanto sacro, o una semplice preghiera che ricorda quel sacrificio avvenuto una volta per tutte, non ha nessuna efficacia propiziatoria propria.

Il Concilio, contro queste riduzioni, dà un significato preciso all'espressione « sacrificio vero e proprio »:

a. Esso non consiste soltanto nel « darsi di Cristo a noi in cibo » (can. 1).

b. Non è « soltanto (un sacrificio) di lode e di ringraziamento » (can. 3). Non soltanto una preghiera (« sacrificio delle labbra »).

c. Non è « una memoria vuota (*nudam commemorationem*) del sacrificio compiuto sulla croce » (*ibidem*).

d. E' « propiziatorio » (*ibidem*). Contiene cioè la stessa *virtus* del Calvario.

Il Concilio difende anche la liceità della Messa in cui « solo il sacerdote partecipa sacramentalmente » (can. 8). Abbiamo visto come, per Lutero, sono messe « private » non soltanto quelle in cui celebra il solo sacerdote, ma anche quelle in cui solo il sacerdote fa la comunione sacramentale. È questo perché la Messa si riduce per lui sostanzialmente alla comunione. Queste Messe invece non sono da condannarsi come « private », perché

in realtà, essendo sempre offerte da un ministro pubblico per tutti i fedeli, sono sempre « Messe veramente comunitarie (*Missae vere communes*) » (cap. 6).

Prima di affrontare il secondo punto dottrinale, soffermiamoci un momento sugli interrogativi che solleva la dottrina prospettata dal Concilio. Come è possibile che la Messa « sacrificio vero e proprio » non deroghi al Calvario, posto che sono indubbiamente, almeno dal punto di vista storico-fenomenico, due realtà diverse? La risposta più tecnica il Concilio la lascia ai teologi. Suo compito è quello di difendere la fede, mostrando dove si situano le verità da credere. Ogni spiegazione teologica, per non svuotare il mistero, deve tenere i due anelli della catena: la Messa è vero e proprio sacrificio, tuttavia non « un altro » sacrificio rispetto a quello del Calvario.

Per non avventurarsi in un campo che era ancora assai disputato anche fra i teologi cattolici, il Concilio ripropone la terminologia tradizionale: la Messa non deroga al Calvario perché è *repraesentatio* di quest'ultimo. Solo che questa *repraesentatio* non equivale a una *nuda commemoratio*. Nel linguaggio tradizionale troviamo i termini: figura, sacramento, memoria o memoriale, rappresentazione o ripresentazione (è l'ambiguità non casuale del termine *repraesentatio* (46), rinnovamento, applicazione. Tutti questi termini sono legittimi e convengono in uno stesso, fondamentale (anche se sempre misterioso) significato. Non è del tutto corretto invece parlare di « ri-

(46) Il termine *repraesentare* è portatore di una certa ambiguità, non solo perché oscilla fra due significati storicamente dati: quello classico di *praesens sistere aliquid* e quello moderno di rappresentare, raffigurare, simboleggiare (cfr. Brunero GHERARDINI, *Prefectio omnium prefectionum, IV Sent 8, 1, 1, 1 ad 1. La SS. Eucaristia in un recente volume di Mons. A. Piolanti*, in: *Divinitas* 2 (1984) pp. 157-159), ma anche perché il suo originario senso forte — che è quello caseliano di *Vergegenwärtigung, Gegenwärtigsetzung* — non perde l'allusione ad un render presente *in signo, in imagine*. Il termine stesso cioè si trova ad essere portatore di una intrinseca affinità con la misteriosa dinamica del sacramento che *significando causat*. Il significato di « rappresentare » sottolinea che la realtà è resa presente nel modo misterioso del segno. Quando si traduce *repraesentatio* con rappresentazione, occorre allora precisare che è una rappresentazione *efficace* e di una efficacia non soltanto psicologico-morale. Il significato di « render presente di nuovo » sottolinea che la realtà stessa irrompe di nuovo nel presente, creandosi fra la rappresentazione e la realtà una sostanziale identità. Per dare ragione però del fatto che questa identità rimane velata nel segno e non deve essere intesa come una iterazione o come un impossibile annullamento delle circostanze di spazio e di tempo, occorre qualificarla come « mistica, misterica, sacramentale ».

petizione », perché il sacrificio della Croce è avvenuto una volta per tutte e non può più essere ripetuto.

Il Concilio dunque non condanna l'espressione *commemoratio* applicata alla Messa. La condanna porta non sul termine in se stesso, ma sull'aggettivo *nuda*. Il Concilio intende cioè condannare la concezione soggettiva di memoriale dei protestanti, non la nozione in se stessa che è assolutamente tradizionale. E' comprensibile tuttavia che, in seguito, i teologi abbiano abbandonato (meglio: relegato in un canto) questo termine, a causa dell'ambiguità di cui l'interpretazione protestantica lo aveva rivestito.

L'insistenza del Concilio sulla natura veramente sacrificale dell'eucaristia non deve neppure far dimenticare la ricchezza del mistero che non si esaurisce qui. Questa sottolineatura non intende escludere altri aspetti. Per esempio, accanto alla verità che la Messa è sacrificio vero e proprio, resta vero che essa è anche convito, comunione, « sinassi » (cfr. III q. 73, a. 4), ecc. (47).

2) In una sessione distinta (la XIII), il Concilio afferma che nel sacramento dell'Eucaristia Cristo è presente « veramente, realmente e sostanzialmente ». Il modo con cui si opera questa presenza è una « mirabile conversione » che si dice appropriatamente « transustanziazione ».

« Mediante la consacrazione del pane e del vino si ha una trasformazione (conversione) di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del sangue di lui. E questa trasformazione convenientemente e propriamente è stata chiamata dalla santa Chiesa cattolica transustanziazione » (48).

« Se alcuno dicesse che nel SS. Sacramento dell'Eucaristia rimanesse la sostanza del pane e del vino insieme con il corpo e il sangue di Nostro Signore Gesù Cristo, e negasse quella

(47) Tuttavia bisogna sottolineare, contro la tendenza odierna a mettere tutti questi aspetti sullo stesso piano (tendenza a cui il NOM non ci sembra estraneo), come essi si gerarchizzano sotto la nozione di sacrificio. Solo questa nozione dà il reale significato a tutti gli altri aspetti secondari. *Necesse est invenire principium in omnibus in quibus est ordo* (san Tommaso, *In Iohannem*, cap. I, lect. I).

(48) FdC, p. 411.

mirabile e singolare trasformazione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo soltanto le specie del pane e del vino, la quale trasformazione viene chiamata molto opportunamente transustanziazione dalla Chiesa cattolica: sia scomunicato » (49).

Le verità affermate sono dunque fondamentalmente tre:

a. Il corpo e il sangue di Gesù Cristo sono presenti sotto le specie (apparenze) del pane e del vino.

b. Sotto le specie sacramentali non vi è più la sostanza del pane e del vino.

c. La presenza del corpo e del sangue di Cristo e l'assenza del pane e del vino si spiegano con la conversione totale della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù. Questa conversione totale si chiama transustanziazione.

Questa dottrina ha come conseguenza due importanti pratiche rituali, nelle quali si trova come verificata in concreto: quella della conservazione dell'Eucaristia (cann. 4 e 7) e quella della sua adorazione (can. 6).

3) Per poter pronunciare efficacemente le parole della consacrazione, dando luogo alla presenza reale di Cristo e realizzando il sacrificio, occorre essere investiti di un potere dall'alto che abilita ad agire *in persona Christi.* Potere con origine sacramentale, radicato in un carattere indelebile.

Il Concilio ha già fatto una importante affermazione sul sacramento dell'ordine nella XXII sessione, quando ha detto che Cristo ha costituito sacerdoti del Nuovo Testamento gli Apostoli nell'ultima Cena, comandando loro di offrire il suo corpo e il suo sangue:

« Se alcuno dicesse, che con quelle parole "Fate questo in memoria di me" (...) Cristo non abbia costituito gli Apostoli sacerdoti oppure non abbia ordinato che essi stessi e gli altri sacerdoti offrissero il suo corpo e il suo sangue: sia scomunicato » (can. 2).

(49) *Ibid.*, pp. 412-413.

Nella XXIII sessione però viene affrontato *ex professo* l'argomento. Argomento importante e complesso: accanto a quello sulla giustificazione questo decreto è quello che ha richiesto la più difficile fase di preparazione. Lo stretto legame col tema del sacrificio è rilevato in partenza e costituisce come la base di tutta l'esposizione:

« Il sacrificio e il sacerdozio sono talmente uniti nei disegni di Dio, che si ebbero entrambi sotto ogni legge. Avendo la Chiesa cattolica ricevuto nel Nuovo Testamento, per istituzione del Signore, il santo sacrificio visibile dell'Eucaristia, occorre anche affermare, che in essa vi è un nuovo sacerdozio visibile ed esterno (...) nel quale l'antico sacerdozio è stato trasferito (...). La S. Scrittura lo mostra, e la tradizione della Chiesa cattolica ha sempre insegnato, che questo sacerdozio fu istituito dallo stesso Signore, nostro Salvatore, e fu dato il potere agli Apostoli e ai loro successori nel sacerdozio di consacrare, di offrire e di distribuire il suo corpo e il suo sangue nonché di rimettere e di ritenere i peccati » (50).

All'origine del ministero sacerdotale vi è un vero e proprio sacramento (cap. III e can. 3) che imprime un carattere indelebile (cap. IV e can. 4). Non tutti i cristiani sono « indifferentemente sacerdoti del Nuovo Testamento »; non « tutti godono di eguale potere spirituale ». Chi affermasse il contrario proporrebbe un'immagine inorganica della Chiesa: « come se, contro l'insegnamento di S. Paolo, tutti fossero Apostoli, Profeti, Evangelisti, Pastori e Dottori (cfr. *1 Cor* 12, 29; *Ef* 4, 11) ».

PIERO CANTONI

(50) FdC, pp. 478-479.

L'« ESERCIZIO DEL CRISTIANESIMO » NEL « DIARIO » DI SOEREN KIERKEGAARD

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Com'è noto, *Esercizio del Cristianesimo* è una delle opere fondamentali di SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855) il cui « esistenzialismo », da qualificare come scavo intensivo nell'esistenzialità dell'uomo nel suo rapporto creaturale con Dio, è nell'alternativa rispetto all'esistenzialismo immanentistico di Heidegger, Jaspers, Sartre e seguaci (1). Infatti i cardini dell'opera kierkegaardiana sono: il realismo greco-cristiano; l'autentico spiritualismo, agli antipodi delle aberrazioni immanentistiche e, specialmente, di quella hegeliana; la convinta e coraggiosa professione di Cristianesimo contro le principali empietà moderne (2).

Esercizio del Cristianesimo significa, dunque, impegno incondizionato anzitutto nel vivere la Religione divina. Si può ben dire, perciò, che nel *Diario* tale « esercizio » trova una delle sue testimonianze ed espressioni essenziali; anzi, la massima nell'opera di Kierkegaard.

Qui si tenterà un breve discorso sul valore di quello che è legittimo considerare il capolavoro kierkegaardiano di cui è recentemente venuta alla luce nella terza edizione, riveduta e

---

(1) S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, tr. it. di C. Fabro, Roma 1971, si legge anche in KIERKEGAARD, *Opere*, a cura di C. F., Firenze 1972, pp. 693-822.

(2) Cf.: C. FABRO, *La filosofia contemporanea*, in AA.VV., *Storia della filosofia*, a cura di C. F., Roma 1959², vol. II, pp. 839-918; ID., *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965², pp. 127-185, 239-333; ID., *Kierkegaard, Sören Aabye*, in « Enciclopedia filosofica », Firenze 1967², vol. III, coll. 1253-1268; ID., *Kierkegaard critico di Hegel*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, pp. 497-563; ID., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Roma 1978, pp. 7-26, 107-135; ID., *Momenti dello spirito*, Assisi 1983, vol. II, pp. 101-108, 139-152, 314-320, 381-407; ID., *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, pp. 161-270.

notevolmente aumentata rispetto alle precedenti, la traduzione italiana a cura di CORNELIO FABRO (3).

Il significato dell'« Introduzione » al D

In questa *Introduzione* (4) il Fabro non si limita a rilevare i meriti fondamentali del pensatore danese in ordine soprattutto alla sua difesa del Cristianesimo e della dignità etico-esistenziale del Singolo contro i sofismi immanentistici dell'umanesimo moderno.

Anzi: dopo aver precisato che questo pensatore va preso « con cautela » (5), il Fabro sviluppa così il chiarimento: « Non si tratta [...] di fare il panegirico di K. o di farne un Santo: egli sarebbe il primo ad arrossire o a protestare. E non si tratta neppure di proclamare l'assoluta validità delle sue conclusioni: io non sono un kierkegaardiano e sento il dovere di fare molte sostanziali riserve alle sue posizioni così in filosofia come in teologia » (6).

Più ancora, il Fabro, in relazione a Kierkegaard, parla di « un'incomprensione del mistero dell'Incarnazione. [...] K. non ha visto della Chiesa che l'aspetto visibile, ha identificato i difetti degli uomini con l'intima essenza di un Istituto che da Cristo ebbe pur la promessa della presenza Sua e dell'assistenza indefettibile dello Spirito Santo [...]. [...] Non è vero quel che dice K. [...] che, dopo l'Ascensione, Dio abbia abbandonato il Cristianesimo agli uomini [...] » (7).

Pertanto a Kierkegaard « mancò questo fondamento della

---

(3) S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. F., Morcelliana, Brescia 1980-1983³, 12 voll. D'ora in poi le opere principali di Kierkegaard, tutte tradotte dal Fabro, saranno citate nella seguente forma abbreviata:

Diario, tr. cit. = D;

Opere, tr. cit. = O;

Dell'Autorità e della Rivelazione (Il « Libro su Adler »), Padova 1976 = LA;

Scritti sulla comunicazione, Roma 1979-1982, 2 voll. = SC;

Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti, Padova 1982 = PFS;

Gli atti dell'amore, Milano 1983 = AA.

(4) D, vol. 1, pp. 7-130.

(5) Cf. *ivi*, pp. 68 ss.

(6) *Ivi*, p. 75.

(7) *Ivi*, p. 81.

Chiesa che è la attuazione nel mondo e nei secoli della Missione affidata da Cristo agli Apostoli [...]. A K. manca la nozione della Chiesa come organismo spirituale che unifica il visibile e l'invisibile » (8).

Ne deriva che un pensatore così complesso e dialettico esige una valutazione dialettica, non priva — quando sono necessarie — di critiche radicali. Eppure ciò non toglie la vicinanza spirituale di Kierkegaard a Dante ma, specialmente, al Pascal e al Manzoni a causa dell'amore verso ciò che è più umile e interiore e del senso della Provvidenza divina, presente e operante nel mondo (9).

Cenni sui più importanti testi giovanili del D

I testi presenti nei dodici volumi del D vanno dal 1834 al 1855, ossia all'anno della morte di Kierkegaard.

Si può dire, approssimativamente, che i testi giovanili occupano i voll. 2 (1834-1839) e 3 (1840-1847).

Pur senza trascurare i limiti dell'opera kierkegaardiana, in rapporto specialmente a questa sua fase, occorre citare alcuni testi nei quali è già chiara e forte la testimonianza cristiana del nostro pensatore.

Per esempio:

> « Alla Fede appartiene [...] un atto di volontà, ma in un altro senso di quando [...] dovessi dire che ad ogni conoscenza appartiene un atto della volontà. Come potrei, altrimenti, spiegarmi ciò che si dice nel Nuovo Testamento [*Mc.*, 16, 16]: "Colui che non crederà, sarà punito"? » (10);

> « Nel frequentare la media degli uomini, ho avuto ben poco da guadagnare o perdere. In parte, perché tutto il loro affaccendarsi — in ciò che si chiama la "vita pratica" [...] — non mi interessa affatto; in parte, perché la loro freddezza e completa apatia per i moti spirituali e interiori dell'uomo, me ne hanno ancor più allontanato » (11);

(8) *Ivi*, cf.: *ivi*, pp. 96 ss.; *ivi*, p. 117, nota 1. Altre notevoli riserve a varie posizioni di Kierkegaard sono sollevate dal Fabro nell'*Introduzione* a LA, pp. 7-122.

(9) Cf. D, vol. 1, p. 60.

(10) D, 1834-1839; I A 36 = 28, vol. 2, p. 19; corsivo mio. Saranno sottolineati anche gli altri testi di Kierkegaard e quelli di S. Tommaso.

(11) *Ivi*, I A 75 = 55, p. 45.

« [...] Io posso astrarre da tutto, ma non da me stesso: non posso dimenticarmi neppure quando dormo » (12);

« Il nostro tempo è il tempo della disperazione, dell'ebreo errante (così molti giudei riformisti) » (13).

Non è difficile notare che Kierkegaard dimostra di aver già intravisto che la fede impegna, anzitutto e soprattutto, la volontà del Singolo poiché, come dice S. Tommaso — equidistante, per emergenza spirituale e teoretica, dal razionalismo e dal fideismo —, lo « *assensus* » costitutivo dell'atto di fede « *accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum* » (14).

Bisogna, quindi, passare ad alcuni altri testi kierkegaardiani sulla dignità e libertà del Singolo, implicanti anche la contestazione dell'umanesimo immanentistico che, al contrario, trascina l'uomo alla « disperazione ». La quale « disperazione » non si riduce affatto a una mera situazione psicologica, ma dipende dalla volontà di legarsi al dominio, corruttore e soffocante, da parte della finitezza sradicata dal suo rapporto con Dio (15).

Si mediti, perciò, la profondità di questa sentenza che, pur riferendosi alla filosofia dal punto di vista speculativo del realismo perenne, è densa d'implicazioni capitali nell'ordine teologico-etico:

« Che Iddio possa creare delle nature libere al Suo cospetto, è la croce che la filosofia è impotente a portare, ma a cui è stata conficcata » (16).

Parimenti profonda, per quanto suscettibile di sviluppi, è

(12) *Ivi*, I A 162 = 105, p. 63.

(13) *Ivi*, I A 181 = 119, p. 67.

(14) *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, ad 3. Cf.: *ivi*, a. 2, ad 4; *ivi*, I-II, q. 66, a. 6, ad 1; *ivi*, I-II, q. 87, a. 6, dove è insegnato il principio della spiritualità cristiana: « *Coniungitur* [...] *homo Deo per voluntatem* ».

(15) Sulla vera natura della disperazione quale Kierkegaard la intende, v. soprattutto *La malattia mortale*, in O, pp. 619-692. Cf. AA, pp. 169-194.

Cf. *S. Th.* II-II, q. 20, a. 1, « *Sed contra* »: « [...] *Illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi* [...]. *Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium* ».

(16) D, 1834-1839, II A 752 = 622, vol. 2, p. 204.

la critica al « dubbio » sistematico, ossia al « cominciamento » dell'umanesimo immanentistico:

> « Il metodo di cominciare con il dubbio per fondare la filosofia, sembra altrettanto adatto allo scopo come pretendere che i soldati stian ritti, obbligandoli a star curvi » (17).

Pertanto:

> « Il principio di Cartesio: "Io penso, dunque sono", è, a lume di logica, un gioco di parole; poiché quel "Io sono", non significa altro logicamente se non: "io sono pensante", ovvero "io penso"» (18).

Ciò conferma che, in filosofia, Kierkegaard « comincia » secondo il realismo essenziale, su cui poggia teoreticamente anche la proclamazione della dignità e libertà del Singolo contro l'umanesimo immanentistico che presume di deificare l'astratto, irreale e impossibile trascendentale umano (*cogito*, « Io penso in generale », « Idea », « Coscienza », « Ragione » etc.).

A questo punto diventa pressoché obbligatorio riportare i punti intensivi del massimo testo kierkegaardiano sulla nostra libertà e sulla sua dipendenza creaturale da Dio:

> « La cosa più alta che si può fare ad un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa far di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. [...] Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto co-

(17) D, 1840-1847, IV A 150 = 923, vol. 3, p. 91. Sull'oggettivo nichilismo dell'assurda pretesa, cartesiana e immanentistica in generale, di « cominciare » col « dubbio », v.: FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969[2], pp. 13-85, 111-178, 1001-1100; ID., *Tomismo di domani*, in « Aquinas », 1, 1966, pp. 24-27; ID., *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 421-434; ID., *Introduzione* a G. G. F. HEGEL, *La dialettica*, a cura di C. F., Brescia 1973[3], pp. IX-XIX, LX-LXXXVI, XC-CXV.

(18) D, 1840-1847, V A 30 = 1007, vol. 3, p. 125. Cf. *Postilla conclusiva non scientifica alle « Briciole di filosofia »*, P. II, sez. II, c. 3, in O, pp 432 ss.

A parere, tanto modesto quanto fermo, dello scrivente, al « dubbio »-*cogito* dell'immanentismo *sic et simpliciter* si attaglia in pieno la critica di S. Tommaso conforme a cui « *in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus* [...] » (*S. Th.*, II-II, q. 154, a. 12).

> stituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. [...] L'onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui si rapporta [...]. [...] Se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio [...], Iddio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può render liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio, per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della Sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti » (19).

La lunga citazione si rivela indispensabile per far vedere come il Kierkegaard « maggiore » — realista, spiritualista e cristiano — è teoreticamente vicino a S. Tommaso (20). Infatti il testo kierkegaardiano si fonda, in realtà, sul primato metafisico dell'*esse*, o *actus essendi*, sopra ogni altra perfezione — cioè sulla prima verità e tesi-chiave del tomismo originario — e, quindi, sulla qualità creaturale dell'*esse participatum* proprio dell'anima di ogni Singolo (21).

---

(19) D, 1840-1847, VII¹ A 181 = 1266, vol. 3, pp. 240 s. Da solo, tale testo è più che sufficiente per confutare l'opinione, oltremodo rozza sul piano speculativo, secondo cui « Kierkegaard non è affatto un pensatore, ma uno scrittore di cose religiose [...] » (M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: « Dio è morto »*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, Firenze 1973, p. 229).

(20) Quanto ai testi tomistici in merito, rispetto a cui quello kierkegaardiano è veramente parallelo, v.: *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; *ivi*, I, q. 105, a. 5; *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13; *S. c. Gent.*, l. III, c. 67.

Pertanto « Dio è l'unica causa la quale, precisamente grazie al Suo intranearsi totale nella causa seconda e nell'effetto, non incide affatto sulla [...] libertà dell'agire e dell'effetto finito, che, anzi, è la vera scaturigine della stessa attività della libertà creata » (FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, p. 466. Cf. *ivi*, pp. 441 ss., 470-483, 646-651). E, in riferimento al testo kierkegaardiano, il Fabro puntualizza che « Kierkegaard arrivò ad una formulazione metafisica della libertà che a mio avviso — se ho compreso qualcosa dei princípi del Tomismo — può essere accettata dal tomista più ortodosso » (*Dall'essere all'esistente*, cit., p. 302).

(21) A proposito del realismo « tomistico » di Kierkegaard, si mediti il significato speculativo di quest'altro suo testo: « *Dio non pensa, Egli crea. Dio non esiste, Egli è eterno. L'uomo pensa ed esiste e l'esistenza separa pensiero ed essere, li distanzia l'uno dall'altro nella successione* [...] » (*Postilla...*, P. II, sez. II, c. 3, par. 2, in O, p. 441 *b*).

Tanto è vero che S. Tommaso dice: « [...] *Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse* » (*S. Th.*, I, q. 12, a. 1, ad 3).

Si ha, così, un'ulteriore prova della falsità radicale della sopraddetta opinione di Heidegger.

Come si vede, « il significato del principio kierkegaardiano: "La soggettività è la verità" — che ha messo fuori strada tanti lettori e critici frettolosi con la valanga della Kierkegaard-Renaissance — sta agli antipodi del soggettivismo gnoseologico del pensiero moderno. Esso si fonda sul dualismo realistico della distinzione di mondo e io, di uomo e Dio, d'intelletto e volontà, di filosofia e religione, di religione naturale (teismo) e religione rivelata (il Cristianesimo). [...] E' la soggettività come impegno supremo della libertà » (22).

Il valore degli altri testi del D

E' impossibile citare e commentare la maggior parte di essi — come, peraltro, sarebbe desiderabile — anche perché, spesso, non è facile dire quali siano i più importanti. Ci si deve, quindi, trattenere solo su alcuni, che riguardano: la dignità del Singolo, caduto il quale cadrebbe la causa del Cristianesimo stesso: il primato etico-esistenziale della libertà sulle altre facoltà dell'uomo; la vigorosa critica della sedicente « cristianità » stabilita che ha tralignato dal Cristianesimo fino a tradirlo per riconciliarsi col mondo; i sacrosanti attacchi a Lutero, condannato come il « contrario di un Apostolo » (23).

Oltreché veri, sono di un'impressionante attualità, in quest'epoca post-conciliare, i seguenti testi:

> « E' [...] una vera eresia introdurre in una predica dei dubbi, per quanto si sappia ben maneggiarli » (24);
>
> « Vogliono darci a intendere che le obiezioni contro il Cristianesimo vengono dal dubbio. Questo è assolutamente un errore. Le obiezioni contro il Cristianesimo vengono dall'insubordinazione, dalla malavoglia di obbedire, dalla rivolta contro l'autorità. Perciò fino ad oggi non si è fatto che dar colpi in aria, combattere il dubbio dal punto di vista dell'intelligenza, mentre lo si doveva combattere sul campo dell'etica contro la rivolta » (25);

(22) FABRO, *Introduzione* a O, p. XLIV. Cf. KIERKEGAARD, *Postilla* ..., *ivi (passim).*

(23) Però bisogna ricordare anche, con dolore, i testi in cui Kierkegaard loda l'apostata tedesco. Su quest'ambiguità, v. FABRO, *Kierkegaard: amore e sdegno per Lutero,* in « Il Tempo », 4/12/1983, p. 3.

(24) D, 1847-1848, VIII¹ A 6 = 1325, vol. 4, p. 10.

(25) *Ivi,* VIII¹ A 7 = 1326, p. 10. Cf. *ivi,* VIII¹ A 331 = 1529, pp. 83 s.

> «[...] Per qual ragione faccio io tanto conto della categoria del "Singolo"? Semplicemente perché per essa e con essa si regge la causa del Cristianesimo. [...] Tanto potere esercita ancora il Cristianesimo sugli uomini che basta mettersi sotto la responsabilità eterna del Singolo, perché ognuno possa diventare cristiano. [...]
>
> Una volta che il dubbio è penetrato, si annida come il colera; ogni difesa scientifica non fa che alimentare il dubbio. Solo Iddio e l'eternità son forti abbastanza per dominare il dubbio (perché il dubbio è appunto la forza dell'uomo che si ribella contro Dio). Ma perché Dio e l'eternità lo dominino, l'uomo deve entrare sotto la pompa aspirante del Singolo» (26).

Ci troviamo, com'è agevole avvedersi, dinanzi a esempi magistrali di difesa cristiana della soggettività vera contro il soggettivismo moderno o, in altri termini, di difesa cristiana dell'« *uomo comune* » — espressione tipica del nostro pensatore — contro la violenza perpetrata, a danno dell'uomo stesso, proprio dall'umanesimo gnostico-immanentistico, annientatore della personalità in funzione di un «Tutto» la cui apoteosi si risolve nella « promozione umana » accordata alla stoltezza della folla (27). La quale folla

> «è la falsità. Perciò Cristo fu crocifisso, perché Egli, sebbene si rivolgesse a tutti, non volle avere a che fare con la folla, non volle fondare partiti e allestire ballottazioni, ma essere ciò che era: la verità, la quale si rapporta al Singolo. E perciò chiunque in verità vuol servire alla verità, è "eo ipso" martire [...]» (28).

Dovrebbe essere fuori discussione — ma il razionalismo, soprattutto in quest'epoca post-conciliare, è duro a morire — che tali verità presuppongono ed esigono il primato qualitativo della volontà libera sopra l'intelligenza, la ragione e ogni altra facoltà dell'uomo. Si tratta, come Kierkegaard dimostra da pari

---

(26) *Ivi*, VIII¹ A 125 = 1409, pp. 42 s. Cf.: *ivi*, VIII¹ A 124 = 1408, pp. 41 s.; *ivi*, VIII¹ A 482 = 1616, pp. 122 ss. Di qui la considerazione negativa verso la folla, vista come « *il pericolo N. 1* » (*ivi*, VIII¹ A 123 = 1407, p. 41). Ma, contro l'opinione di alcuni superficiali, non si tratta per nulla di egoismo individualistico. Infatti Kierkegaard insiste sul dovere dell'amore cristiano verso gli uomini. Cf.: *Vangelo delle sofferenze*, in O, pp. 829-898; *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, *ivi*, pp. 899-940; PFS, pp. 125-226; SC, vol. II, pp. 231-261; AA, pp. 195-299.

(27) Cf. D, 1847-1848, VIII¹ A 539 = 1641, vol. 4, pp. 125 s.

(28) *Ivi*, VIII¹ A 656 = 1704, p. 152. Cf.: *ivi*, VIII¹ A 667 = 1710, pp. 155 ss.; D, 1848-1849, IX A 226 = 1875, vol. 5, pp. 27 ss.; *ivi*, X¹ A 367 = 2284, p. 235.

suo, di una superiorità metafisico-etico-esistenziale dalle decisive implicazioni teologiche.

E' nota la stima di Kierkegaard per Socrate. Nondimeno c'imbattiamo nella seguente critica, di somma rilevanza morale ed esistenziale:

> « Socrate dirà: "E' impossibile che uno, il quale abbia veramente compreso il bene, faccia poi il male [...]". Questo è l'intellettualismo puro da cui Socrate non esce: egli non ha lo spazio per la volontà, quello cioè dentro cui la volontà si può muovere » (29).

Superando, quindi, radicalmente l'angustia gnostica della superbia razionalistica, Kierkegaard, in quanto cristiano, insegna:

> « Colui che ha una idea forse inesatta di Dio, ma fa ciò che questa idea inesatta esige con abnegazione da lui, egli ha più spirito di un ingegno dotto e speculativo che avrà forse una concezione più esatta di Dio, ma essa non esercita alcun potere sulla sua vita » (30).

E nel fustigare, con provvidenziale energia, la trasformazione immanentistica del Cristianesimo in « cultura » (31) — trasformazione riesumata, in questi ultimi anni, dai neomodernisti più astutamente sovversivi e, insieme, intellettualmente più grossolani —, Kierkegaard proclama che il

> « trasformare il Cristianesimo in scienza è il più grande errore possibile, e se dovesse completamente riuscire (oh, che festa farebbe "il tempo"!) anche il Cristianesimo allora sarebbe assolutamente abolito » (32).

La previsione kierkegaardiana si è avverata, oggi, larga-

(29) D, 1849-1850, X^1 A 392 = 2303, vol. 6, p. 16.

(30) D, 1850-1851, X^3 A 736 = 3314, vol. 8, p. 176.

(31) Cf. *ivi*, X^4 A 126 = 3422, p. 226.

(32) D, 1850, X^2 A 439 = 2802, vol. 7, pp. 90 s. Cf.: *S. Th.*, I, q. 1, aa. 1-10; *ivi*, II-II, q. 4, a. 8, dove l'Aquinate sottolinea che la fede è « *certior* » rispetto al sapere umano « *quia fides innititur veritati divinae* [...] »; *L'imitazione di Cristo*, l. IV, c. 18, 2, tr. it. di U. Nicolini, Roma 1980², p. 363.

Per colpa, dunque, dell'odierno gnosticismo neomodernistico, « si è idolatri della propria ragione; è un soggettivismo che confina col ridicolo; una presunzione che [...] suscita insieme indignazione e sgomento [...] » (F. SPADAFORA, *Fatima e la peste del socialismo*, Roma 1978³, p. 53. Cf. *ivi*, pp. 7-23, 69-81).

mente. Ed è risaputo, ormai da parecchi anni, ciò che imperversa all'interno di un mondo il quale, nonostante la propria apostasia neomodernistica dal Cristianesimo — apostasia tanto razionalistica quanto fideistica e, quindi, doppiamente luciferina —, non si vergogna di chiamarsi ancora « cattolico ». Come molti ecclesiastici autorevoli hanno denunciato, in siffatto mondo è permessa, se non incoraggiata e premiata, qualunque deviazione. Ma insieme, in servile ossequio al principio immanentistico dello *et-et* contrapposto all'evangelico *aut-aut*, viene combattuto con metodi totalitari solo il cosiddetto « integralismo » che, invece e in realtà, s'identifica col Cristianesimo dell'unica Chiesa di sempre.

Ma soltanto dalla Chiesa di sempre Kierkegaard ha potuto imparare che

> « un uomo d'intelligenza non potrà mai diventare cristiano: al massimo potrà, attraverso l'immaginazione, baloccarsi coi problemi cristiani. [...] Il Cristianesimo, [...] il diventar cristiano, dunque, non dipende affatto da un mutamento nella sfera dell'intelligenza, ma in quella della volontà. Se non che questo cambiamento è la più penosa di tutte le operazioni [...]. E poiché quest'operazione è tanto orrenda, nella cristianità da molto tempo il diventar cristiani [...] lo si è cambiato in una trasformazione dell'intelligenza » (33).

Come si può vedere con sempre maggiore chiarezza, questa esemplare lezione di spiritualità cristiana, impartita da Kierkegaard a innumerevoli cristianoidi — ecclesiastici e laici — di oggi, vive del riconoscimento e della difesa della preminenza della nostra volontà libera sulle altre facoltà. Si radica qui la demolizione cristiana del classismo o razzismo culturale, non meno inaccettabile e rovinoso di quello politico.

Alla libertà vera, fondata nella nostra spiritualità creata da Dio, Kierkegaard dedica molti testi risolutivi, dei quali basta riportare il più alto:

> « [...] Il Cristianesimo può dire ad un uomo: tu devi scegliere l'unica cosa necessaria, ma in modo che non ci debba essere questione di scelta. Cioè: se ti perdi in chiacchiere senza fine, tu in fondo non scegli più la cosa necessaria; dev'essere scelta come il Regno di Dio, anzitutto. Così dunque c'è qualcosa ri-

(33) D, 1854-1855, XI^2 A 436 = 4480, vol. 12, pp. 78 s. Cf.: D, 1850, X^2 A 348 = 2741, vol. 7, p. 53; *ivi*, X^2 A 436 = 2799, p. 88.

spetto alla quale non si deve scegliere, e secondo il cui concetto non vi può essere questione di scelta e che pure è una scelta. Quindi: proprio questo, che non c'è alcuna scelta, esprime con quale intensità e passione immensa uno sceglie. Si potrebbe esprimere con precisione maggiore che la libertà di scelta è solo una determinazione formale nella libertà? e che proprio l'accentuazione della libertà di scelta come tale è la perdita della libertà? Il contenuto della libertà è decisivo a tal punto per la libertà, che la verità della libertà di scelta è appunto di ammettere che qui non ci deve essere scelta, benché sia una scelta.

Questo è essere "spirito". [...] La cosa enorme concessa all'uomo è la scelta, la libertà. Se tu la vuoi salvare e conservare, non c'è che una via: quella nello stesso secondo, assolutamente in piena dedizione, di renderla a Dio e te in essa. Se ti tenta la vanità di guardare ciò che ti è stato concesso, se tu soccombi alla tentazione e guardi con brama egoista alla libertà di scelta, tu perderai la libertà » (34).

Rimane, perciò, comprovata la vicinanza spirituale e teoretica di Kierkegaard al S. Tommaso « maggiore » che, in quanto maestro dell'emergenza metafisica dell'*esse* su tutte le altre perfezioni, è, di conseguenza, il dottore del primato della volontà libera sopra le altre facoltà (35).

Per quanto attiene alla spiritualità cristiana, si tratta di una verità decisiva in ordine alla nostra salvezza eterna poiché è meritorio non già l'essere più o meno intelligenti — fatto di cui non si è responsabili —, bensì il corrispondere, anzitutto e soprattutto con la buona volontà, alla Grazia di Dio. Tanto è

(34) D, 1850, X^2 A 428 = 2793, vol. 7, pp. 83 s. Cf. D, 1849-1850, X^2 A 159 = 2633, vol. 6, pp. 207 ss.

(35) Tra i testi tomistici al riguardo, v. soprattutto: *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3; *ivi*, I, q. 62, a. 8, ad 3; *ivi*, I-II, q. 9, a. 3; *ivi*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3; *ivi*, I-II, q. 66, a. 6, ad 1; *ivi*, II-II, q. 2, a. 9, ad 2; *ivi*, II-II, q. 24, a. 1; *ivi*, *II-II*, q. 34, a. 4; *ivi*, II-II, q. 83, a. 3, ad 1; *ivi*, II-II, q. 172, a. 2 ad 1; *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ed. Mandonnet, vol. II, p. 594; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3, n. 45, ed. Moos, vol. III, p. 704; *ivi*, d. 27, q. 1, a. 4, n. 79, ed. cit., vol. III, p. 869; *ivi*, d. 29, a. 8, quaestiunc. 3, n. 106, ed. cit., vol. III, p. 945; *De Ver.*, q. 22, a. 6; *ivi*, q. 22, a. 11, ad 6; *S. c. Gent.*, l. I, c. 72; *ivi*, l. IV, c. 91; *Quodl.*, IX, q. 5, a. 2; *De Malo*, q. 6, a. un.; *De Caritate*, a. 3, ad 12; *ivi*, a. 5, ad 6.

Sul significato speculativo ed etico-religioso di tali testi, e di altri simili, dell'Aquinate, v.: FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 13-85; ID., *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1983, pp. 320 s.

Data la sopraddetta vicinanza spirituale di Kierkegaard anche a Dante, specialmente in rapporto al primato della libertà, v. i testi danteschi: *Par.*, c. 5, vv. 19-24; *De Monarchia*, l. I, c. 12; *Convivio*, tratt. IV, c. 30.

vero che S. Tommaso, in alcuni suoi testi ora citati indirettamente, asserisce che la Carità ha la volontà come suo unico soggetto.

Ritornando a Kierkegaard, è bene sfatare anche il pregiudizio, o luogo comune, intorno a una sua presunta unilateralità fideistica poiché, malgrado « certe recise affermazioni, provocate evidentemente dalla polemica antiidealista, K. non sconfina nel sentimento, né rinnega la ragione [...]: pochi anzi ne hanno fatto un uso sottile e vasto come lui [...]. Egli la vuol frenare dall'ingerirsi in campi che non son suoi, dall'assumere problemi che essa non è in grado di risolvere, come quelli della Fede e dell'azione che vogliono l'attuazione della volontà contro le dissipazioni dell'intelligenza [...] » (36).

E', infatti, nel più radicale contrasto col fideismo protestantico il seguente testo kierkegaardiano, in generale poco citato:

> « La speculazione può esporre i problemi della Fede, conoscere che ogni singolo problema è per la Fede [...] e poi prospettare la decisione: "Vuoi tu credere, sì o no?".
>
> Inoltre, la speculazione può controllare la Fede, cioè sorvegliare su quel che si crede in un dato momento od è il contenute della Fede, per vigilare onde a furia di chiacchiere non s'insinuino nella Fede determinazioni che non sono oggetto di Fede ma invece per es. di speculazione.
>
> [...] La speculazione è il veggente, però soltanto nel senso che essa dice: "La cosa sta qui", per il resto è cieca. Dopo viene la Fede che crede: essa è il veggente (riguardo all'oggetto della Fede) » (37).

Ugualmente significativo è il fatto che, pur negando spesso che il Cristianesimo sia una « dottrina », ma nel senso del « sistema » inteso e voluto da Hegel e seguaci, Kierkegaard dichiara il dovere cristiano di « *soffrire per la dottrina* » (38). Questo soffrire dimostra che

> « esser cristiano è essere missionario.
>
> Il Cristianesimo "in riposo", "eo ipso" non è Cristianesimo.

(36) FABRO, *Introduzione* a D, vol. 1, pp. 95 s. Cf. ID., *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 127-185.

(37) D, 1850, X^2 A 432 = 2796, vol. 7, p. 86. Cf. *ivi*, X^2 A 354 = 2746, pp. 56 s

(38) Cf. D, 1854-1855, XI^1 A 345 = 4074, vol. 11, pp. 32 s.

Appena sembra si manifesti una simile cosa, la parola d'ordine è: diventa missionario!

Il Cristianesimo in riposo, in ristagno, dà ostruzione, ed è questa tremenda ostruzione la malattia della cristianità » (39).

Tale ostruzione sorge soprattutto dal sofisma, esiziale in quanto immanentistico-storicistico, sulla cosiddetta « perfettibilità » del Cristianesimo la quale presuppone e significa, in fondo, il ribassare sull'autenticità della Religione divina per adattarla ai mutevoli, e spesso criminosi, capricci dell'egoismo umano. Non a caso si parla, in quel mondo sedicente « cattolico » ma soltanto post-conciliare, di un « Cristianesimo dei tempi nuovi » oppure di una « religione » e di una « morale » per « l'uomo di oggi ».

Ma ecco come Kierkegaard flagella quest'aberrazione oggettivamente atea:

« La perfettibilità del Cristianesimo è il "prôton pseydos" che contiene in sé il germe da cui son nate tutte le confusioni nella "cristianità".

Il Cristianesimo è perfettibile: cosa vuol dire? Vuol dire che in fondo il Cristianesimo è come qualsiasi altra cosa umana: forse un superlativo superlativamente dell'umano, però sempre umano. E la legge dell'umano è: sviluppo e perfettibilità.

Ma il Cristianesimo è la cosa divina, l'antitesi della cosa umana: tanto è lungi dall'essere perfettibile nel tempo, che col tempo esso va indietro, si rallenta, diminuisce. [...] Il Cristianesimo non è perfettibile; e lo stabilire la sua perfettibilità è peccato di lesa maestà contro Dio e gli Apostoli » (40).

Ciò non esclude in alcun modo la legittimità del « sano progresso » — come diceva Pio XII — e — si può aggiungere — dell'unica vera « perfettibilità » che, però, è solo quella, da parte dell'uomo, nell'« esercizio del Cristianesimo » (41).

---

(39) *Ivi*, p. 33. Con lo stesso ardore missionario, Kierkegaard, altrove, denuncia: « *E' una cosa tremenda che nell'elenco delle eresie e degli scismi non figuri mai ciò che è l'eresia più pericolosa di tutte: quella di "giocare al Cristianesimo"* » (D, 1853-1854, XI^1 A 70 = 3859, vol. 10, p. 111).

(40) D, 1853-1854, X^5 A 98 = 3766, vol. 10, p. 32.

(41) Sul tema, un insigne e compianto biblista, che amava molto Kierkegaard, scrive: « [...] Tutti i seguaci della Rivelazione Biblica debbono umilmente e

Ex adverso, è basata sulla falsa perfettibilità quell'« antropofagia » contro cui Kierkegaard lancia strali che — senza giochi di parole — ben si addicono anche all'odierna « antropologia » neomodernistica; ma non certo al discorso, autenticamente metafisico-teologico, sulla dignità dell'uomo.

Con un acume e un coraggio ugualmente eccezionali, Kierkegaard dice:

> « Il "prete" (il pastore protestante), i professori; costoro sono antropofagi. Sì, questo termine se lo meritano: antropofagi!
>
> E sono più abominevoli e orrendi dei cannibali.
>
> Che siano antropofagi è facile vederlo: essi vivono del fatto che altri [Martiri e Santi] sono stati uccisi, perseguitati, maltrattati per la verità. [...] Il cannibale non pretende di essere il migliore amico di colui che egli uccide per mangiarselo. Il pastore invece e il professore godono nello stesso tempo l'onore e la reputazione d'essere i migliori amici e seguaci di quei Santi » (42).

Va da sé che non sono colpiti né i pastori né i docenti in quanto tali, ma quei non pochi pastori e docenti che, per compiacere al mondo, « giocano al Cristianesimo » fino a sostituirgli la « cultura ». Il che, essendo il più sovversivo capovolgimento della gerarchia dei valori, reca anche una radicale ingiuria alla dignità dell'uomo — oggi osannata a parole — non foss'altro perché i meno « colti » sarebbero « meno cristiani » e, addirittura, « meno uomini ». Ma si noti, insieme, che siffatto classismo o razzismo agisce e dilaga, oggi, in « coesistenza pacifica » con un cascame di collettivismo marxistico per cui do-

---

fedelmente ammettere che essi possono, sì, introdurre innovazioni richieste da necessità pastorali [...]. Parimenti sono auspicabili i progressi esegetici nella comprensione delle S. Scritture da parte degli studiosi e di tutti i fedeli (progressi e novità soggettive, non obiettive quasi che la Rivelazione si modificasse) [...]. Ma sarebbe comunque blasfemo l'affermare che oggi non è più l'uomo che si deve conformare a Dio, alla luce della Sua verità ed alla giustizia della Sua legge, bensì Dio, in perpetuo divenire, che si adatta ai mutevoli umori dei "piccoli mortali" [...] [questa la "perfettibilità" condannata da Kierkegaard] » (A. ROMEO, *Il presente e il futuro nella Rivelazione Biblica*, Roma-Parigi-Tournai-New York 1964, Introduzione, pp. XXXII s. Cf.: *ivi*, pp. 273-283; A. BARIVAULT, *Aforismi di un credente*, tr. it. di G. Pensabene, Roma 1968).

(42) D, 1853-1854, XI¹ A 100 = 3883, vol. 10, p. 124. Cf.: D, 1851-1852, X⁴ A 550 = 3640, vol. 9, pp. 127 s.; D, 1854-1855, XI² A 434 = 4477, vol. 12, pp. 73 s.; SC, vol. II, pp. 287-300; PFS, pp. 208-226.

vrebbe essere cancellata ogni differenza tra gli uomini, tutti sommersi nell'anonimato della « folla » (43).

Nel pensare ai « tempi nuovi » post-conciliari è impossibile che non ritorni in mente Lutero; e per motivi molto più seri della semplice associazione d'idee. Nel pensare, poi, a Lutero, è impossibile dimenticare le oscillazioni di Kierkegaard intorno alla sua persona e alla sua opera. Ciò, tuttavia, non impedisce di mettere in luce che Kierkegaard, quanto più si maturava spiritualmente, tanto più diventava polemico verso quell'apostata.

Già nel 1849 Kierkegaard focalizza una verità oggi trascurata:

> « [...] Più osservo Lutero e più mi persuado che egli era una testa confusa. E' sempre un riformare comodo quello che tende a sbarazzare dai pesi e a rendere facile la vita: è allora facile aver amici in aiuto. Il vero riformare consiste sempre nel rendere la vita difficile e nell'addossare pesi [...].
>
> Soltanto quella frase di Lutero: "Ascoltami tu, Papa, ecc." è per me quasi stomachevolmente mondana. [...] E questa maledetta politica, questo voler abbattere il Papa, è e resta la confusione di Lutero » (44).

In un altro testo il nostro pensatore stigmatizza quello che si può denominare il proto-bolscevismo luterano-protestantico:

> « Lutero, tu hai una responsabilità enorme! Perché [...] vedo sempre più chiaramente che tu hai abbattuto il Papa... ma per mettere sul trono il "Pubblico"!
>
> Tu hai alterato il concetto del "martirio" del Nuovo Testamento insegnando agli uomini a vincere con la forza del numero » (45).

---

(43) Per colpa di questi mali: « *Il pericolo è il numero, che tutto si dissolva in partiti e sette. Inoltre il pericolo è la coalizione fra il movimento politico e quello religioso. Il pericolo è tanto grande che alla fine il Cristianesimo sarà messo a votazione* » (D, 1851-1852, X^4 A 365 = 3540, vol. 9, p. 57). Cf.: FABRO, *La trappola del compromesso storico*, Roma 1979, pp. 5-107, 121-166; ID., *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 326-337.

Intorno alla grandezza spirituale di alcuni Santi poco « colti », v.: ID., *Momenti dello spirito*, Assisi 1982, vol. I, pp. 239-282; *ivi*, vol. II, cit., pp. 72-100.

(44) D, 1848-1849, XI^1 A 154 = 2146, vol. 5, pp. 170 s. Intorno a siffatta confusione, da cui nacque l'umanesimo immanentistico, cf. B. GHERARDINI, *Lutero mistico?*, in « Renovatio », 3, 1980, pp. 372-397.

Sul luteranesimo come principio costitutivo dell'idealismo hegeliano, v.: HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Prefazione, tr. it. di F. Messineo, Bari 1979^2, pp. 19 s.; K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Milano 1974, pp. 19 s.

(45) D, 1853-1854, XI^1 A 108 = 3891, vol. 10, p. 129. Cf.: D, 1854-1855, XI^2 A 161 = 4323, vol. 11, pp. 216 s.; *ivi*, XI^2 A 162 = 4324, p. 217.

A causa di questa gravissima involuzione spirituale,

> « Lutero distingue [...] due cose: la Legge e il Vangelo. Prima la Legge e poi il Vangelo, ch'è tutta dolcezza ecc. A questo modo si finisce però che il Cristianesimo diventa ottimismo, avendo di mira invece di farci star bene a questo mondo.
>
> Ciò significa che il Cristianesimo si trasforma così in giudaismo.
>
> [...] Ogni esistere, dove la tensione dell'esistenza si risolve dentro questa vita, è giudaismo. Il Cristianesimo è la tensione di sofferenza per tutta la vita — è l'eternità » (46).

Da ciò proviene, con una risolutezza che potrebbe superare le sopraddette oscillazioni, la sentenza capitale di Kierkegaard contro quel falso riformatore:

> « Lutero è esattamente il contrario di un "Apostolo".
>
> L'"Apostolo" esprime il Cristianesimo nell'interesse di Dio, viene con autorità da Dio e nel Suo interesse.
>
> Lutero esprime il Cristianesimo nell'interesse degli uomini: è in fondo una reazione dell'umanità contro il Cristianesimo inteso nell'interesse di Dio » (47).

Altrettanto degno di considerazione è il fatto che Kierkegaard prende d'assalto anche le principali forme d'immanentismo nelle quali è evidente lo sviluppo, in sede speculativa, della radicale, unilaterale e totalitaria svolta antropologica iniziata da Lutero nell'àmbito religioso.

Per un esempio tra i più significativi, si pensi al comportamento di Kierkegaard nei confronti del « problema di Lessing » secondo cui « verità storiche contingenti non possono diventare la prova di verità razionali necessarie ». Mentre nella

---

(46) D, 1854-1855, XI¹ A 572 = 4206, vol. 11, p. 115. Sull'imprescindibile valore cristiano della sofferenza, v., soprattutto, *Vangelo delle sofferenze*, in O, pp. 829-898.

Intorno al carattere intrinsecamente anticristiano della « morale » giudaica, cf.: ROMEO, *op. cit.*, pp. 267-272; P. C. LANDUCCI, *Cento problemi di fede*, Assisi 1962⁶, pp. 234-239, 282-292; ID., *Miti e realtà*, Roma 1968, pp. 433-443; ID., *La vera carità verso il popolo ebreo*, in « Renovatio », 3, 1982, pp. 349-363.

Bisogna, poi, ricordare che il Romeo condanna gli aspetti neo-pagani dell'*Antisemitismo* nella s. v. in « Enciclopedia Cattolica », vol. I, 1948, coll. 1494-1505.

(47) D, 1854-1855, XI² A 266 = 4390, vol. 11, p. 266. Cf. *ivi*, XI² A 238 = 4374, pp. 256 s.

Postilla il nostro pensatore mostra benevolenza verso la posizione di quel razionalista-illuminista (48), nei testi più maturi del D egli passa a criticarla in termini inequivocabili. Rilevando che « *il tempo è la sofistica* » (49), Kierkegaard osserva che

> « l'esistenza [...] ha disposto la cosa in modo che nessuno sa se avrà ancora un anno di vita, e proprio questa inquietudine il Cristianesimo pensa ch'è indispensabile per realizzare una decisione per l'eternità.
>
> Perché una decisione per l'eternità nel tempo è l'intensità più intensiva, il salto più intensivo.
>
> Ma gli uomini cercan sempre scappatoie; e vogliono sempre aggrapparsi al sofisma nascosto nel tempo. Per via del tempo infatti [...] essi comprendono benissimo di sfuggire alla decisione, mentre questa si ottiene precisamente non concedendosi affatto tempo: meno tempo c'è e più vicina è la possibilità di una decisione per l'eternità » (50).

In contrasto, quindi, con quella tesi inaccettabile della *Postilla,* Kierkegaard lamenta che la

> « manovra di Lessing ha fatto un danno incalcolabile [...]. Con un profondo inchino, si è mantenuto per il Cristianesimo un rispetto che non dice nulla [...]. Se l'attacco al Cristianesimo fosse stato fatto direttamente, l'affare sarebbe diventato riconoscibile e avrebbe costretto i difensori a entrare in carattere [...]. Quando l'attaccante ha la cortesia di esprimere il rispetto per il Cristianesimo, si deve respingerlo e forzarlo all'attacco » (51).

Secondo questa linea realistico-cristiana, Kierkegaard arriva a colpire con efficacia anche quelle posizioni immanentistiche in cui, per la loro appariscenza etica, si annida un inganno sottile ma, non per questo, meno dannoso. Tra queste posizioni

(48) Cf. *Postilla* ..., P. II, sez. I, cc. 1-2, in O, pp. 291-317.

(49) D, 1854-1855, XI^1 A 329 = 4060, vol. 11, pp. 26 s.

(50) *Ivi,* p. 27. Cf.: *ivi,* XI^1 A 296 = 4036, pp. 9 s.; D, 1854-1855, XI^2 A 382 = 4446, vol. 12, pp. 42 s. Su tale questione di fondo, v.: FABRO, *Dall'essere all'esistente,* cit., pp. 316 ss.; ID., *Il Cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale,* in AA.VV., *Il Cristianesimo nella società di domani,* a cura di P. Prini, Roma 1968, pp. 49-80; ID., *Ragione e Fede nel pensiero moderno,* in AA.VV., *I teologi del Dio vivo,* a cura di A. Marranzini, Milano 1968, pp. 250-270, 303-319; ID., *Lessing e il Cristianesimo della ragione,* in AA.VV., *Studi in onore di Antonio Corsano,* Manduria 1970, pp. 221-235; ID., *Riflessioni sulla libertà,* cit., pp. 107 ss., 244-263.

(51) D, 1854-1855, XI^2 A 39 = 4245, vol. 11, p. 145.

è celebre la teoria kantiana dell'« imperativo categorico » alla quale, però, Kierkegaard replica da pari suo:

> « L'autoraddoppiamento effettivo, senza un terzo che stia fuori e che costringa, riduce ogni esistenza consimile a illusione, a uno sperimentare.
>
> Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè, che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data [...]. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. E' impossibile che in A io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'Io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come B (colui che dev'essere legato), una volta che A e B sono il medesimo Io? » (52).

La stessa accusa di distruggere l'etica come tale, viene mossa da Kierkegaard, ancora più duramente, a Hegel (53), contro il cui panlogismo, demolitore persino della trascendenza di Dio, ecco la critica di fondo:

> « [...] Nessuna filosofia è stata tanto pericolosa per il Cristianesimo quanto la hegeliana. Perché le filosofie anteriori avevano abbastanza onestà per lasciare il Cristianesimo qual era; ma Hegel fu tanto stupido e sfacciato da sciogliere il problema dei rapporti fra speculazione e Cristianesimo in modo da travisare il Cristianesimo » (54).

---

(52) D, 1850, X^2 A 396 = 2771, vol. 7, pp. 69 s. Cf. *ivi*, X^2 A 401 = 2775, pp. 74 s. Sul carattere nefasto dell'autonomismo etico kantiano, v. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 271-314. Cf. ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, pp. 51-61, 466-488.

Sia pure confusamente, anche il Papini giovane, prima della conversione, vedeva questo capitale errore immanentistico. Cf. G. PAPINI, *Il crepuscolo dei filosofi*, Firenze 1927[5], pp. 25-29.

(53) Cf. D, 1840-1847, VII^1 A 153 = 1249, vol. 3, p. 231.

(54) D, 1853-1854, XI^1 A 14 = 3811, vol. 10, p. 85. Cf.: D, 1851-1852, X^4 A 429 = 3568, vol. 9, p. 76; *Postilla* ..., P. II, sez. II, c. 3, in O, pp. 423-457.

Kierkegaard denuncia il carattere anticristiano e antietico del pensiero anche di Spinoza, esaltato, invece, da Hegel. Cf.: D, 1840-1847, IV A 190 = 949, vol. 3, p. 99; *ivi*, VII A 31 = 1155, p. 173; *ivi*, VII^1 A 35 = 1159, p. 175; D, 1850, X^2 A 428 = 2793, vol. 7, pp. 83 ss.

Secondo il panlogista, l'essere spinoziani è l'inizio essenziale di tutto il filosofare (cf. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964, vol. III-2, p. 110. *Ivi*, pp. 73-79, si leggono lodi anche al *cogito* cartesiano).

Per colpa di questa serie di falsificazioni gnostiche, la cui radice è giudaico-protestantica, il Cristianesimo

> « quant'è cambiato da quando aveva "confessores" inflessibili, a oggi che ha "professores" flessibili, declinabili secondo tutti i casi! » (55).

Come si è detto sopra, i testi qui riportati non sono che un'esigua parte di quelli dove il Kierkegaard, con zelo missionario, con genialità speculativa e con penetrazione esistenziale, difende il Cristianesimo di sempre contro la superbia dell'umanesimo immanentistico e contro gl'inqualificabili compromessi, a favore del mondo, da parte della cristianità « stabilita » e « secolarizzata »: oggi più e peggio di ieri.

Giustamente, perciò, è stato sottolineato che « Kierkegaard è fra gli scrittori che fanno più pensare. La sua spietata demolizione della *hybris* dell'uomo moderno lo apparenta a Socrate. L'amore infuocato a Cristo, Figlio di Dio e Salvatore del mondo, gli merita la riconoscenza di quanti, ancora come lui, credono che Dio mandi all'uomo le tentazioni, non perché soccomba all'angoscia, ma perché vinca e si salvi [...] » (56).

Da tutto ciò risulta, altresì, che è particolarmente dolorosa l'incomprensione ostile dell'opera kierkegaardiana da parte di alcuni autori cattolici contemporanei ai quali, *ex opposito*, l'insigne Traduttore e interprete del filosofo danese ricorda che « realisti e cristiani che combattono K., offendono un amico sincero [...] che ha pagato generosamente di persona la sua fedeltà a Dio » (57).

---

(55) D, 1850, X² A 431 = 2795, vol. 7, p. 86. Questo monito kierkegaardiano è citato anche dal ROMEO nella sua documentata e appassionata denuncia della nuova esplosione del modernismo: *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu » e le « opiniones novae »*, in « Divinitas », 3, 1960, pp. 387-456 (cf. p. 446, nota 135).

Bisogna, tuttavia, precisare il detto di Kierkegaard chiarendo che è cambiato non il Cristianesimo in sé — altrimenti, non sarebbe la Religione divina —, ma solo il comportamento di troppi uomini, compresi diversi ecclesiastici, rispetto ad esso.

(56) FABRO, *Introduzione* a KIERKEGAARD, *Il problema della fede*, Antologia delle opere a cura di C. F., Brescia 1978, p. XXXI. Riguardo alla principale lacuna del Cristianesimo kierkegaardiano, costituita dalla mancanza di un criterio definitivo di « autorità », cf. *ivi*, nota 29. V., inoltre, D, *Introduzione*, vol. 1, p. 100, dove il Fabro rivendica anche l'istanza di « criticare Kierkegaard con Kierkegaard ».

(57) *Introduzione* a D, vol. 1, p. 52. Quanto al significato e valore della esegesi kierkegaardiana del Fabro, v. AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini 1984, pp. 455-533. Cf. D. CASTELLANO, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*, Napoli 1984, pp. 11 ss., 37-50, 100-108, 137 s.

OSSERVAZIONI FINALI

Senza il minimo cedimento alle mode ideologiche di oggi, il cui sistematico relativismo è continuamente pronto a qualsiasi transazione (58), si può esprimere e sostenere l'esigenza di precisare e sviluppare, mediante le scoperte del Kierkegaard « maggiore » nell'àmbito dell'esistenzialità dell'uomo, la dottrina tomistica sul primato qualitativo della volontà libera sopra le altre facoltà (59).

Di questa verità, della quale è impossibile esagerare l'importanza, S. Tommaso approfondisce soprattutto l'aspetto metafisico-teologico, mentre Kierkegaard indaga prevalentemente l'aspetto esistenziale. E', quindi, necessario e urgente continuare S. Tommaso col Kierkegaard « maggiore » e, insieme, correggere Kierkegaard — dove e quando è d'obbligo — con gl'insegnamenti perenni del tomismo essenziale.

Il còmpito non è facile, ma non comporta neppure rischi d'irenismo qualora si tenga presente, nel debito modo, che « Kierkegaard [...] considerò la vita e la concezione cattolica come quella più vicina al Cristianesimo originario del Nuovo Testamento e della Chiesa primitiva. [...] La sua vivace polemica antiprotestante è quasi sempre in funzione di princìpi cattolici ed alle volte — come nel problema della Grazia e della Fede — [...] si accosta quasi espressamente ai princìpi tomisti. D'ispirazione cattolica e chiaramente antiprotestante sono ancora le sue dottrine sulla predestinazione, sull'*imitazione di Cristo*, sulla *necessità della confessione sacramentale come attestato per la remissione dei peccati* per questa vita, sulla indipendenza della Chiesa dallo Stato, sul *valore spirituale del celibato ecclesiastico* [...] » (60).

Ma c'è ancora di più. A dispetto della sua origine protestante, Kierkegaard è convinto della realtà dell'inferno: ovvero di uno dei dogmi cattolici oggi più impugnati dal filo-prote-

(58) Cf. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974.

(59) Cf.: KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, P. I, in O, pp. 625 ss.; FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 82 s.

(60) FABRO, *Introduzione* a D, vol. 1, p. 86; corsivo mio. Cf.: ID., *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 332 s.; ID., *Spunti cattolici nel pensiero religioso di Sören Kierkegaard*, in « Doctor Communis », 4, 1973, pp. 3-32. In questi ultimi due scritti è lumeggiato il fatto che la lettura delle opere fondamentali di Kierkegaard stimolò, sia pure in qualità di occasione, varie personalità protestanti a convertirsi al Cattolicesimo.

stantesimo post-conciliare (61). Nel difendere, infatti, l'« *uomo comune* » contro la perversità delle oligarchie culturali, Kierkegaard dichiara:

> « L'uomo comune io l'amo, i docenti mi fanno ribrezzo.
> E' stata proprio la categoria dei "docenti" che ha demoralizzato l'umanità. [...] Se non ci fosse l'inferno, bisognerebbe crearne uno apposta per i docenti, il cui crimine è [...] di tal fatta che non si può facilmente punire in questo mondo » (62).

E, in rapporto alla dottrina del Nuovo Testamento, Kierkegaard, altrove, puntualizza magistralmente:

> « Ognuno che crede all'esistenza dell'inferno, costui è, "eo ipso", missionario [...] » (63).

Ci troviamo, così, davanti a ulteriori prove della straordinaria fedeltà con cui il Kierkegaard « maggiore » applicò il principio in virtù di cui « per il cristiano anche lo scrivere, e prima il cercare e il pensare, diventa un "atto di amore" » (64), soprattutto perché il cristiano, quando ha raggiunto la perfezione della vita spirituale,

> « non vuol sentire assolutamente se non Dio stesso. Pieno di riconoscenza, egli riferisce tutto a Dio [...]. Perché egli non crede a se stesso, ma soltanto a Dio » (65).

E' assai facile, di conseguenza, capire i motivi per i quali, nonostante « il gran chiasso che si fa attorno a lui, K. continuerà ad essere il grande assente nella cultura italiana e tutto il chiasso che si fa non ha che lo scopo di coprire la sua voce » (66).

---

(61) Su questo dogma, che nessun'eresia post-conciliare ha il potere di togliere, v. soprattutto H. DENZINGER - A. SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et morum*, Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Romae 1976[36], nn. 856-859, 1304-1306, pp. 276 s., 331. Cf. L. OTT, *Compendio di teologia dogmatica*, tr. it. di AA.VV., Torino-Roma 1969[4], pp. 783-815.

(62) D, 1854-1855, XI[1] A 473 = 4149, vol. 11, p. 79.

(63) D, 1854-1855, XI[2] A 334 = 4423, vol. 12, p. 34.

(64) FABRO, *Introduzione* ad AA, p. 128. Cf. ID., *Introduzione* a PFS, pp. 11-23.

(65) D, 1854-1855, XI[2] A 439 = 4500, vol. 12, pp. 94 s. Cf. *L'immutabilità di Dio*, in O, pp. 941-950.

(66) FABRO, *Introduzione* a D, vol. 1, p. 122.

Infatti nella situazione culturale odierna, epidermicamente spensierata ma spiritualmente disperata appunto nel senso kierkegaardiano, un pensatore quale il grande danese può essere accolto, come maestro di spiritualità cristiana, soltanto da pochi Singoli: cioè da quei pochi, regolarmente scherniti, disprezzati e perseguitati dal « solidarismo » di oggi, i quali, ai « coinvolgimenti » populistici e neo-epicurei, preferiscono il detto di S. Tommaso che Kierkegaard avrebbe approvato: « *In exterioribus* [...] *operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur* » (67).

Ciò è vero, *a fortiori*, nell'ordine soprannaturale dove il bene della Grazia di una sola persona è qualitativamente superiore al bene naturale di tutto l'universo (68).

Non si cade, pertanto, in nessuna forzatura ermeneutica ribadendo che la dottrina kierkegaardiana sul Singolo — antitesi cristiana a tutto l'umanesimo immanentistico — appartiene, nel suo originario nucleo teologico-speculativo, al tomismo qualificato come « la sostanza perenne dell'umano filosofare, in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi » (69).

Come risulta specialmente dai testi del D, e come è bene ripetere, si tratta di una dottrina della soggettività vera contro il soggettivismo, ossia della vera dignità dell'uomo contro il falso e deviante umanesimo e, perciò, dell'unica libertà autentica contro lo schiavismo deterministico del razionalismo. Per dirla con Kierkegaard stesso, è la dottrina grazie alla quale il Singolo cristiano, pur nel riconoscimento del proprio valore inalienabile, « non crede a se stesso, ma soltanto a Dio ».

ANDREA DALLEDONNE

(67) *In l. Boëtii De Hebdomadibus exp.*, Prologus, n. 1.

(68) Cf. *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

(69) FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 6.

ISTINTO O INTELLIGENZA NEGLI ANIMALI?

Enorme importanza del problema sul piano filosofico, religioso, morale, giuridico, sociale, ecologico

Giorni fa la TV faceva ammirare e confrontare con un neonato umano una scimmietta antropomorfa di appena un mese che già camminava e agiva autonomamente: dunque più precoce dell'uomo. Chi sa perché non hanno ricordato la precocità ben maggiore dei pulcini, già attivi appena usciti dall'uovo. Poco dopo la radio ha comunicato la decisione francese di sottoporre un cane, reo di atrocità, a un esame psicologico per giudicarne la responsabilità e sentenziare la eventuale punizione. Tutti ricordano la tragedia di un fanciulletto sbranato, l'estate scorsa, da un grosso cane in una spiaggia italiana e una analoga carneficina compiuta nel giardino di una villa dai fedeli cani di guardia. Allora l'opinione pubblica si divise tra « colpevolisti » che reclamavano la « pena » di morte per quelle bestie « assassine » e « innocentisti » che attribuivano la tragedia a un loro « incolpevole » errore e trepidavano per la sorte che sarebbe toccata a quegli « innocenti » animali. Gli innocentisti trovarono echi favorevoli tra non pochi aderenti alla « Protezione degli animali », alla « Lega anticaccia », alla « Lega per la protezione degli uccelli », tra gli « Anti-vivisezionisti » e tra quelli « ecologi » che, per difendere la natura, prendono sempre le parti degli animali, dimenticando o condannando l'uomo. Ed è facile supporre il pensiero della licenziosa e ufficialmente decorata Brigitte Bardot, che ha spostato ogni sua cura nella protezione degli animali. Anche il passato è significativo. J. J. Rousseau, così acido verso gli uomini, aveva una specie di culto verso il suo cane. La paganità giunse a divinizzare gli animali, come l'egiziaco bue Api o lo Scarabeo sacro; per non dire del cavallo che, si dice, Caligola avrebbe insignito del laticlavio.

Ma tornando al quadro delle manifestazioni moderne or ora accennate, ancor più significativa è la consuetudine della

periodica proclamazione e premiazione, per es., del cane « più fedele », gratificato con diploma e medaglia. Come c'è l'annuale proclamazione del giovanetto più buono, così vi è del cane più generoso e fedele: o proclamato « eroico » perché muore lottando contro l'aggressore del padrone, o definito testimone di incancellabile « affetto » perché resta accucciato, rifiutando anche il cibo, accanto alla tomba del padrone, o presentato come esempio di « fedeltà » e « altruismo » perché scavando indefessamente salva il padrone o il viandante travolti dalla valanga, o additato quale testimonianza del senso del « dovere » perché obbedisce ai minimi cenni dell'istruttore, ecc. E si moltiplicano case di « rifugio » e « riposo » per cani e gatti. E vi è chi ha costituito, per testamento, il suo cane come erede universale. Né mancano persone credenti che sperano di ritrovare addirittura nella vita eterna il cane fedele.

Le suddette valutazioni, premiazioni, ecc. suppongono un qualche vero « merito » in quegli animali, una qualche « autocoscienza », « intelligenza », « libertà di scelta », « libera volontà ». E non in modo solo latente, potenziale, in radice, ma *in atto*, sia pure in modesta misura. Nessuno infatti, per es., attribuirebbe merito e applaudirebbe a un sonnambulo o a un bambino ancora incosciente che, muovendo casualmente un certo congegno, evitasse un disastro. Si suppongono in quegli animali intelligenza, bensì minore, piccola rispetto a quella umana, ma vera; e vera, meritoria libertà di scelta.

A ciò si è indotti facilmente per due motivi. Il *primo* è il pregiudizio evoluzionista, che ha pervaso, come una sorta di indiscutibile certezza scientifica, la mentalità moderna. Non è qui il luogo di confutare tale mentalità, come ho fatto in varie altre occasioni (come in un ultimo articolo, abbastanza decisivo, in « Palestra del Clero », 15 febbraio 1985, in cui ho evidenziato l'assurdo assoluto dello « spontaneo » evoluzionismo, che escluda cioè totalmente l'intervento creativo e ordinativo dell'onnipotente Creatore): mentalità tuttavia che anche solo da quanto dirò tra poco sulla natura della intelligenza verrà fondamentalmente confutata. A prescindere ora dalla confutazione, è chiaro che, secondo la mentalità evoluzionista tutte le qualità dei viventi, a cominciare dai primitivi fino all'uomo, costituiscono una scala progressiva, senza grandi salti essenziali e soprattutto senza uscire mai dal piano della « materia », essendo tutte le variazioni e i perfezionamenti attribuiti a progressive complessificazioni molecolari. In tale quadro pertanto la « conoscenza » negli animali, confrontata con la conoscenza e intelli-

genza dell'uomo, non può non essere concepita che nella stessa linea di quella dell'uomo, con identità cioè « qualitativa », salvo la diversità « quantitativa », cioè solo di grado. Fissiamo l'attenzione sui cani: intelligenti come gli uomini, benché in grado minore.

Oltre questo motivo, costituito dalla mentalità evoluzionista, v'è un *secondo* motivo per attribuire facilmente vera intelligenza agli animali e in particolare ai cani, costituito dal loro modo di comportarsi, sia tra loro, sia in relazione all'uomo. E' evidente che essi hanno una vera « conoscenza » delle cose, « memoria » di esse (ampiamente sfruttata dall'uomo nei procedimenti di ammaestramento) e corrispondente sensibilità di attrazione o repulsione, esteriormente manifestati in modo efficacissimo. Si pensi al cane che abbaia e corre scodinzolante e festoso verso il padrone o che risponde a una percossa con il guaito di dolore che rassomiglia al gemito umano. Si è facilmente indotti ad *antropomorfizzare* tali comportamenti, trasformando la rassomiglianza esteriore in uguaglianza interiore con la « conoscenza » e gli « affetti » dell'uomo, tanto da esclamare: « Non gli manca che la parola! ». Anzi, considerando che il cane affezionato non fa mai nulla contro il padrone, mentre tra gli amici umani non mancano gli screzi, lo si eleva addirittura ad emblema della « fedele amicizia », più di ogni amico umano.

Intelligenza umana e conoscenza animale

Nessuno dubita che a fondamento della valutazione religiosa, morale, giuridica e sociale dell'uomo vi sia la sua capacità di *conoscere* le cose e i rispettivi doveri e di avere la libera e quindi responsabile *volontà* di iniziativa e di scelta. Da ciò deriva il merito o il demerito, il plauso o la condanna del comportamento umano. Ecco perché le infrazioni alla legge non comportano alcuna sanzione se compiute da persone incapaci di intendere e di volere o per condizioni patologiche o per difetto di età. Tuttavia anche questi ultimi soggetti godono di tutti i diritti di difesa e di rispetto per la « persona umana », in quanto possessori, *in radice*, di tali capacità di intendere e di volere, anche se non attualizzate, né attualizzabili nei menomati inguaribili o non attualizzate solo momentaneamente per difetto di età.

La nostra riflessione può ora concentrarsi sul solo fatto

della capacità di *conoscenza,* perché ad essa, come la esperimentiamo nell'uomo, è certamente collegata la libera *volontà* di scelta. Ma tutto questo, è trasportabile, proporzionatamente, negli animali? Anch'essi hanno infatti un loro modo di conoscenza e di conseguente scelta. Rispetto all'uomo si tratta solo di un grado minore, di una differenza solo quantitativa, capace di conservare i valori di merito, demerito, diritto, ecc., come nell'uomo, benché in proporzionato grado minore, o si tratta di una differenza qualitativa, che pone gli animali in un piano di attività essenzialmente inferiore ed estranea — nonostante le apparenze contrarie — al piano delle responsabilità morali, dei meriti, ecc.? Questo è il problema.

Esso non si può risolvere che puntualizzando la essenziale natura della *conoscenza intellettiva,* quale *fenomeno* di nostra diretta sperimentazione. E' impressionante quanta confusione — fuori eufemismo: quanta ignoranza — vi sia in proposito, non solo tra i profani, ma in buona parte del mondo scientifico. Ignoranza che non si limita a fraintendere in senso umano il contegno degli animali, ma addirittura a porre seriamente, anche tra scienziati, il problema della possibile, futura realizzazione di macchine pensanti, possibilità che, secondo alcuni sarebbe suggerita da un lato dalla progressiva e sempre più intima scoperta delle strutture cerebrali e dall'altro dalle mirabili conquiste della elettronica.

La *conoscenza* è specificata dal modo di attingere l'*oggetto.* E' del tipo *intellettivo,* umano, di cui abbiamo diretta, sperimentale esperienza, quando è attinto dalla *idea,* caratterizzata dalla trascendenza della *universalità,* rispetto alla limitazione della *individualità.* E' questa trascendenza che permette i confronti, le scelte razionali, le argomentazioni logiche.

Prescindendo ora dalla complessa problematica collegata a queste ultime affermazioni, fermiamoci sul puro fenomeno sperimentale dello sbocciare delle *idee* — nelle quali si attua il *pensiero* — considerando, in particolare, quelle relative a *oggetti* materiali. L'idea di porta, di montagna, ecc. L'idea di « montagna » la riferisco universalmente a qualsiasi grande sopraelevazione terrena, in quanto tale, a prescindere totalmente da particolari forme ed altezze; l'idea di « porta » la riferisco, sia a quella della mia stanza che alla « porta del Paradiso » del battistero di Firenze; e così via.

Attenti ora al punto cruciale. Attenti alla grande sorpresa.

Restando nel piano puramente fenomenico, *sperimentale,* constato che questa entità da me prodotta, questa « idea », pur riferendosi ad « oggetti » materiali, è priva *in se stessa* — non cioè in tale suo riferimento agli « oggetti », ma nella sua *fisica entità* — di qualsiasi peso, dimensione, materialità, nel che si fonda la sua trascendente *universalità,* ossia il potersi riferire agli oggetti stessi di qualsiasi peso, forma, ecc. (Idea di « montagna », idea di « porta », ecc.). Quando poi gli « oggetti » stessi pensati siano privi di materialità (idea di « virtù », di « amore », ecc., ecc.,) è tanto più ovvia la totale *immaterialità* delle rispettive « idee ». Questa *totale* trascendente immaterialità delle « idee » è ancor meglio evidenziata, confrontandola con le « immagini » degli stessi oggetti materiali, delle quali abbiamo pure esperienza diretta. Anche l'« immagine » mentale, in quanto non porta materialmente l'« oggetto » dentro di noi, costituisce un atto conoscitivo in qualche modo *immateriale.* Ma, a differenza della « idea », non è un atto *totalmente* immateriale e quindi capace di trascendente *universalità.* L'« immagine » resta infatti legata all'oggetto *individuo* e alle sue particolari forme materiali, come una fotografia. E' una « fotografia mentale ». L'« idea » prescinde invece totalmente da tali particolarità materiali. L'« idea » di porta corrisponde perfettamente tanto all'uscio della mia stanza che alla « Porta del Paradiso » di Firenze. Le rispettive immagini sono invece totalmente diverse. Ora il *totalmente immateriale* (sotto tutti gli aspetti quantitativi, dimensivi, energetici) non può concepirsi che come qualcosa di *spirituale.* L'entità sperimentale « idea » quindi, considerata nella sua *intrinseca* (qualunque sia il suo « oggetto ») totale immaterialità deve avere nell'uomo da cui sboccia una proporzionata — primaria, principale, adeguata — entità generatrice, *totalmente immateriale* e quindi *spirituale.* L'aprioristica pregiudiziale della scienza sperimentale di chiudere tutta la realtà sul piano della materia, trova in questo ovvio dato sperimentale la sua confutazione. Questa entità generatrice delle « idee », quali fenomeni intrinsecamente e totalmente immateriali, è appunto la componente *spirituale* dell'uomo, la sua *anima* intellettiva. Essa, precisamente in quanto spirituale, non può derivare dalla materia, né corrompersi come la materia. Non può quindi concepirsi che *creata* per ogni uomo direttamente da Dio, come *sussistente* e *immortale.* Per essa v'è l'auto-coscienza umana, l'« io » personale, il merito, la responsabilità personale e sociale. Naturalmente, data la unità del composto umano (l'unità di quell'« io » personale che ognuno esperimenta) questa sussistente entità spirituale non può essere come puramente « giustaposta »

al corpo e pienamente « autonoma » nella sua attività, generatrice del « pensiero ». E' quanto mai naturale — e conforme all'autocoscienza di ognuno — che essa, pur avendo una *sussistenza* indipendente dal corpo (così da sopravvivere al disfacimento mortale di esso) costituisca un superiore principio *unificatore* di tutto il vivente individuo umano. E, siccome la culminante attività dell'uomo è il « pensiero », all'attività dell'anima viene, a tal fine, associata l'attività condizionante della più alta struttura corporea, il cervello. Che non sia questo la *sorgente* adeguata delle « idee », risulta dalla assoluta sproporzione della sua materialità rispetto alla totale immaterialità di esse. Tale attività cerebrale nella produzione delle idee non può quindi concepirsi essenzialmente che come *strumentale* (bensì condizionante) rispetto alla attività *principale* efficiente dell'anima spirituale. A parte la sottile problematica al riguardo che non è qui il luogo di approfondire, un'analogia può illuminare la situazione. Ecco un motore elettrico. Sorgente (causa « principale ») del suo moto è l'energia elettrica. Ma essa è condizionata (concorso « strumentale ») dall'inerte filo che la conduce. Come l'energia elettrica, pur condizionata nella sua azione dal filo conduttore, resta l'unica causa efficiente del funzionamento del motore, così l'anima umana, pur condizionata dalla attività cerebrale, è l'unica causa efficiente della attività intellettuale, l'unica sorgente del « pensiero ». Questa funzione « strumentale », condizionante, del cervello spiega la sospensione della normale attività intellettiva nel sonno, il suo impedimento per gravi lesioni e soprattutto l'attesa di una certa età e del sufficiente sviluppo della struttura cerebrale perché sia raggiunto l'« uso di ragione ». Ma quando questo avviene non fa che rivelare l'anima spirituale e intellettiva, che era *già presente*. E' appunto la presenza di tale componente spirituale che specifica l'uomo e lo fa rientrare, anche prima dell'uso di ragione, nel quadro giuridico e nei « diritti » della « persona » umana.

* * *

Solo ora, in questo quadro, possiamo valutare ponderatamente la radicale disparità, rispetto all'uomo, del mondo animale. Non si tratta in esso di grado minore di conoscenza intellettiva, grado minore di spiritualità, minor valore dell'anima intellettiva, grado minore di personalità. Non si tratta di *grado* ma di totale *assenza* nel mondo animale dell'anima spirituale del suo modo specifico, intellettivo di conoscenza, dell'« io »

personale e dei congiunti valori morali. L'anima intellettiva o c'è o non c'è, la capacità di produrre le « idee » o c'è o non c'è. Se ci fosse inserirebbe senz'altro gli animali (e tutti, comprese le zanzare, non soltanto i cani e i gatti) *nello stesso quadro dei diritti dell'uomo.* E questo sconvolgerebbe in modo così assurdo le relazioni sociali e giuridiche, da costituire già una clamorosa prova che negli animali tale anima e conoscenza intellettiva non c'è. Ma tra poco ne darò delle prove dirette.

Né si può parlare di presenza *non attiva* di tale anima, a somiglianza di come non è attiva nell'uomo prima dell'uso di ragione. Resterebbe integro l'assurdo giuridico ora accennato, perché, come ho sopra precisato per l'uomo, non è l'*esercizio*, ma la *presenza* dell'anima che determina la personalità giuridica: il che varrebbe anche per gli animali. Per questi inoltre non è ammissibile una presenza che non divenga mai operativa, nemmeno nel soggetto adulto.

Non intelligenza ma istinto

Da quanto precede dovrebbe essere chiaro e occorre qui ulteriormente precisare, che non si intende negare agli animali la *conoscenza* delle cose del loro ambiente di vita, ma solo la loro conoscenza *intellettiva*, capace di assurgere alle « idee », dalle quali segue l'auto-coscienza, la capacità di ragionamento e la comunicazione *razionale* con gli altri (linguaggio): quella conoscenza che rivela nel soggetto l'adeguata entità *spirituale* che la produce. Esclusa negli animali questa entità, la loro conoscenza non potrà essere che soltanto *sensitiva*, legata cioè al solo piano materiale dei sensi esterni e interni (immaginazione, memoria). La raffinatezza dei *sensi* conoscitivi e delle corrispondenti attrazioni e ripulsioni soltanto *sensitive* spiegano tutto il comportamento degli animali.

Ma come essere veramente *certi* che gli animali non hanno anche una conoscenza intellettiva? Sopra si è già visto un fortissimo argomento « per assurdo ». Non potendovi essere via di mezzo tra il possedere o meno l'anima, quale entità intellettiva e quindi *spirituale*, in caso affermativo gli animali rientrerebbero senz'altro nella categoria delle « persone », soggetti di diritto, *come gli uomini*, il che ripugna semplicemente al buon senso e al comune giudizio della umanità (compresi gli orientali acriticamente credenti nella « metempsicosi », i quali se ri-

fuggono da ogni uccisione, sono ben lontani tuttavia da *equiparare* giuridicamente gli animali all'uomo). Questo argomento « per assurdo » acquista valore tanto più risolutivo per le seguenti due riflessioni. 1) Nel quadro di una responsabilità sociale e giuridica veramente matura e gelosa del rispetto dei diritti della « persona », basterebbe anche solo una seria *probabilità* di questa « personalità » degli animali, perché dovessero venir difesi praticamente come « persone », a modo umano: il che ovviamente direbbe ben più del semplice trattarli bene. Si ricadrebbe quindi nella suddetta valutazione e prassi assurda e contro il buon senso. 2) Ammessa una intelligenza razionale di tipo umano e quindi una « personalità » in qualche specie addomesticata, più vicina all'uomo (come il cane, « fedele amico dell'uomo»), non vi sarebbe alcun motivo per non ammetterla, come ho già accennato, per tutte le specie animali, comprese le belve feroci e, giù giù, fino ai minimi insetti. Le loro manifestazioni infatti conoscitive di ambiente e reciproche e le scelte operative conseguenti, benché negli animali domestici diano più facilmente l'apparenza del ragionamento, sono in realtà comuni a tutti gli animali. Nessuna discriminazione si potrebbe trarre, d'altra parte, dalla dimensione del cervello, sia perché la sua funzione « strumentale » rispetto alla presunta anima « intellettiva » potrebbe realizzarsi in svariatissimi modi, sia perché si deve tener conto della proporzione con la mole corporea del vivente; sicché non potrebbe negarsi un vero esercizio del « pensiero » tanto all'elefante quanto alla zanzara. E siccome, eccetto le specie vegetariane e onnivore, gli animali si alimentano predando gli uni gli altri, diventerebbero, da parte dell'uomo, soggetti di diritto gli innumerevoli viventi la cui legge di vita sarebbe la sopraffazione reciproca. Il colmo dell'assurdo.

Ed eccoci agli argomenti diretti contro l'esistenza negli animali di una intelligenza — sia pur minima — di tipo umano, ossia « razionale », ossia capace di elevarsi al livello immateriale (« spirituale ») delle « idee », del « pensiero », dell'« auto-coscienza », del « ragionamento » (quali possono derivare soltanto da un'« anima » spirituale). Ho parlato di misura « sia pur minima », come anche tra gli uomini ci possono essere gradi molto bassi di intelligenza. Ma è sempre intelligenza, sempre caratterizzata dalla trascendenza delle « idee », anche se sia ridotta al minimo la conseguente capacità di « ragionamento ». E sempre essa postulerebbe la presenza d'un'anima spirituale, come si è visto sopra.

1 - La *prima* indicazione negativa è data dalla mancanza

della « parola », del « linguaggio », indissolubilmente legati ad ogni ipotetico « io » pensante; e questo anche negli animali addomesticati e più vicini all'uomo. Non mancano certamente negli animali precise manifestazioni delle proprie situazioni, esperienze e tendenze sensibili, che li mettono in comunicazione tra loro e con l'uomo. Basta pensare alle svariate e tanto espressive manifestazioni del cane (abbaiare e scodinzolare festoso, o invece ringhiare, o guaire) o alle messe in scena dei maschi per l'approccio alle femmine, così vistoso specialmente per certi uccelli. Hanno cioè una loro conoscenza e la capacità di corrispondenti risposte operative. Ma tutto ciò rimane nel puro quadro del mondo e delle reazioni sensibili, come è provato dalla costanza dei loro atteggiamenti comunicativi e operativi (il cane che con le zampe posteriori ricopre di terra i suoi rifiuti, compirà la stessa azione anche quando si trovi su un duro lastricato). La « parola » invece trascende le sensazioni, appunto perché riflette le « idee » che universalizzano le nozioni e superano l'individua concretezza ambientale sensibile con cui possono anche non avere alcuna relazione: da cui segue la capacità di ragionamento, di cambiamento, di progresso. E' ciò che ognuno esperimenta accendendo in qualsiasi ambientazione sensibile una conversazione di qualsiasi diverso o astratto argomento. Ecco l'uomo stesso che, prima dell'uso di ragione, neonato *vagisce,* reagendo esclusivamente all'ambiente sensibile, alle proprie sensazioni e che da adulto, indipendentemente da esse, *parla.* Sono state fatte bensì interessanti esperienze sul cosiddetto linguaggio, per esempio, degli uccelli e di altri animali, ma si tratta sempre di poche variazioni, nel quadro di pure reazioni sensibili.

2 - La *seconda* indicazione negativa, già ora accennata, ma su cui conviene ritornare qualche momento, è la *fissità* dei comportamenti animali, anche di quelli che si sogliono considerare più intelligenti. La caratteristica del « pensiero » è infatti la capacità di « ragionamento » e quindi di variazione e di progresso. Ciò non è infirmato da quanto si può ottenere dagli animali con l'ammaestramento: resta ancora in essi la fissità delle acquisite novità di comportamento. E tali novità, ottenute imponendo la ripetizione di atti nell'ammaestramento, si spiegano con la memoria delle esperienze sensibili e la associazione di immagini che restano nel piano della sensibilità, senza implicare alcuna « idea » e ragionamento. Mostrando il bastone a un cane che non è stato mai bastonato, esso non si muove; ma se ne ha esperimentato qualche colpo, appena lo vede fugge:

quella immagine si collega alla memoria della passata bastonatura. Nell'ammaestramento, sempre all'inizio e poi per incoraggiare la perseveranza, all'atteggiamento artificiosamente imposto e accettato (sdraiarsi, sollevarsi sulle zampe, ecc.) viene congiunta l'offerta di una leccornia e al rifiuto viene congiunta qualche punizione. L'animale è mosso perciò all'obbedienza dalla memoria della associata antica esperienza gradita o spiacevole. Alcune autonome novità di comportamento (che poi restano fisse, come le novità dell'ammaestramento) si possono facilmente spiegare per associazione e memoria di esperienze sensorie casuali e per imitazione. E' stato rilevato, per esempio, che le scimmie di una zona littoranea usano bagnare il gradito frutto nell'acqua di mare, il che costituirebbe una loro novità e originalità. Ma basta supporre che essendo il frutto caduto per caso in acqua sia risultato più gustoso, creando quindi, per associazione e ricordo, un ammaestramento in tal senso. La imitazione, a cominciare dai piccoli che seguono la madre, può aver diffuso l'abitudine. Si sono addotte, come presunte prove di cambiamenti derivanti da ragionamento, certe soluzioni adottate da scimmie per raggiungere, per esempio, del cibo posto troppo in alto: hanno infilato l'uno dentro l'altro dei bastoni messi a loro disposizione. Sono iniziative che fanno colpo perché osservate nella scimmia che sembra evolutivamente (secondo cioè il « mito » evoluzionista) più vicina all'uomo, e si è quindi portati ad antropomorfizzarne i comportamenti. Eppure si tratta di ben piccole cose, rispetto alla abilità della volpe per raggiungere la ben trincerata preda o di tanti altri animali che sanno adattarsi alle diverse circostanze. Ma lo fanno sempre nei limiti dei loro mirabili « istinti » che restano però sostanzialmente fissi e la cui elasticità operativa rimane chiusa sempre nel quadro della pura reattività sensitiva.

3 - E' anzi proprio la riflessione sugli « istinti » animali che costituisce il *terzo* e decisivo argomento contro l'intelligenza razionale (derivante da « idee » e quindi spirituale) degli animali. La suggestione antropomorfizzatrice nel giudicare i comportamenti animali, se tende ad attribuire loro, specialmente a quelli domestici, vera intelligenza razionale, tiene conto tuttavia dei gradi di tale intelligenza, dei gradi cioè della capacità generativa delle idee. Anche nell'uomo adulto vi sono tanti gradi di intelligenza e in ogni individuo vi è lo sviluppo, dall'inizio dell'uso di ragione alla maturità. Chi afferma pertanto l'intelligenza negli animali, la suppone, bensì vera, ma di grado minore rispetto all'uomo e con graduatoria anche negli animali,

essendo relativamente maggiore in quelli più vicini all'uomo, più espressivi nelle loro manifestazioni e più addomesticabili.

Ma la realtà è invece capovolta e distrugge da sola tale suggestione. L'abilità di comportamento e anche di adattamento alle varie situazioni è via via maggiore discendendo nella scala delle specie viventi e raggiunge il massimo negli insetti, fino alle ben note meraviglie organizzative degli insetti sociali quali le *formiche*, le *termiti*, le *api*. Le api hanno scelto perfino tanto abilmente gli angoli di fondo dei favi contrapposti dei loro alveari da risolvere il difficile problema matematico del massimo volume (e quindi massimo contenuto) con la minima superficie e quindi minimo materiale e lavoro costruttivo (una prima analisi matematica sembrò veramente indicare un piccolo scarto dalla angolazione ottimale; ma poi fu scoperto che vi era stato un difetto nella analisi matematica e le api avevano realmente attuato l'ottimale!). Quell'agile imenottero che è lo Sfegide di Linguadoca, per dare alla larva carne fresca, depone l'uovo nell'Efippigera delle vigne, non uccisa, ma solo sapientemente paralizzata; il che rientra nelle mirabili industrie di tutti gli insetti per difendere le uova e la prole (che non vedranno mai!). Stupefacente è il vivente meccanismo articolato del ragno e la sua abilità nella rapida costruzione della sua tela. Innumerevoli e perfettamente risolti i problemi statici, dinamici, geometrici per la costruzione delle grandi tele dell'Epeira (« Aranea diadema ») dei nostri giardini: filo portante principale rinforzato, vertici di appoggio, piano perfetto, materiale robustissimo, finissimo ed elastico, spirale appiccicaticcia per la cattura e raggi inerti per gli spostamenti del ragno, ecc. ecc. La mirabile industria per la difesa della prole, che spesso non sarà nemmeno vista nascere e comunque con nessun vantaggio, ma solo onere per i genitori, è caratteristica di tutte le specie (1). Quanto all'onere per i genitori basta ricordare le

(1) Ecco due testimonianze impressionanti della TV. Non credevo che anche dei pesci costruissero il nido per la prole, come gli uccelli. Ma ecco un pesciolino che lo costruisce in fondo all'acqua, tra due sassi. Si vede il pesciolino maschio, in un continuo vai e vieni, portare in bocca come dei piccoli rametti presi qua e là, che depone sui due sassi, così da coprire la fossetta tra di essi. A copertura sufficiente, il pesce struscia un po' avanti e indietro su di essa per pressarla (e forse consolidarla con qualche secrezione collagena emessa dal suo corpo). Si vede poi il pesce infilarsi e uscire dalla parte opposta, così da assicurarne la percorribilità e la piena aderenza dimensiva al suo corpo. Compiuto così il nido, perfettamente su misura e pervio, si avvicina alla femmina, con un carosello di movimenti incitanti a farla entrare nel nido, giungendo perfino a portarsi con la testa al suo imbocco per sollecitarle l'ingresso. La femmina vi entra, fermandovisi dentro, in modo che appena resta fuori da un lato la punta

assillanti premure dei volatili (i rapaci in testa) per rifornire di cibo la prole, all'occorrenza rigurgitando nei loro becchi spalancati il cibo. Ma almeno essi vedono i piccoli (che sempre tuttavia, come in tutti gli animali, appena autonomi, perdono contatto con i genitori) mentre generalmente per gli insetti questo non avviene, moltiplicando essi le loro abilissime strategie per mettere al sicuro le uova e magari il nutrimento alle larve senza mai vedere la prole. Se si trattasse negli animali di intelligenza riflessiva e razionale, proprio qui, nella loro abilissima organizzazione per la generazione, essa verrebbe a manifestarsi. Ed ecco quindi il primo assurdo: vi sarebbe tanto maggiore sapienza scendendo nella scala delle specie viventi, fino ai *minimi insetti*. Al che si aggiunge un secondo e ancor più radicale assurdo. In gran parte degli animali e specialmente negli insetti, la prole non vede la madre lavorare. I neonati non sono soggetti quindi a *nessuna istruzione*; eppure insieme alla rapida maturità acquistano *tutta* la abilità dei genitori. Se

---

della coda e dall'altro la punta della testa (dimensioni dunque esattissime della fossetta ricoperta). Si vede allora il pesce maschio, restato fuori, colpire un po' con la testa la coda della femmina, forse per eccitarla a deporre là dentro le uova. Uscita la femmina, entra il maschio per deporre sulle uova il liquido organico fecondatore. Quel nido era evidentemente indispensabile per conservare come in uno scrigno, per un certo sufficiente tempo, nonostante la pressione e i movimenti dell'acqua, il contatto uova-liquido fecondante e poi le uova in maturazione. E qui l'incredibile diventa ancora più incredibile. I guizzanti neonati costituirebbero un ottimo cibo per gli altri pesci. Essi debbono quindi restare ancora per qualche tempo entro l'acqua del nido. Il pesce maschio si vede perciò nuotare lì vicino e appena ne vede uscire uno con un balzo lo cattura in bocca e ve lo rigetta dentro. Tutto ciò contro il proprio immediato interesse, a favore di quella prole che, appena cresciuta, non avrà più alcun contatto con lui.

Un'altra documentazione sperimentale in diretta dalla TV. Un enorme coccodrillo femmina ha sepolto le uova sotto la sabbia calda, a qualche metro dalla riva. Al tempo da lei previsto della dischiusa, esce dall'acqua e risale su quel punto (dove pare vi sia anche il richiamo di un certo stridore da parte dei neonati che tentano di uscire dal guscio: già lunghi 30 cm. e forniti di denti). L'enorme bestia sposta col petto la sabbia, facendo comparire le uova. Dal guscio già inciso dall'interno balza fuori un neonato che non riesce però a staccarsi completamente dal guscio. La madre prende allora delicatamente con gli enormi denti (capaci di stritolare un uomo) il neonato insieme al restante guscio e se lo chiude in bocca dove potrà staccarsi da quel restante guscio, retrocede, torna in acqua e lascia uscire dalla enorme bocca il neonato integro che si tuffa, trovandosi così nell'unico ambiente in cui potrà svilupparsi. La madre poi torna su e qui si vede un fatto che ha dell'incredibile. Riesce a introdurre in bocca un uovo intero dal quale non sa uscire il piccolo e la si vede premere delicatamente su di esso, con le enormi mascelle, per incrinarlo a sufficienza e fare uscire il neonato e portarlo in acqua come l'altro. Neonati che al solito non avranno più alcun contatto con la madre. Un accuratissimo contegno materno completamente estraneo al suo interesse individuale e contrario anzi ad esso e alle ordinarie abitudini (che la indurrebbero a schiacciare e trangugiare quel vivente e quell'uovo in bocca).

il loro comportamento fosse guidato da intelligenza riflessiva, tale intelligenza sarebbe così alta e acuta da diventare subito non solo pienamente attiva, ma capace di intuire e scoprire subito i complicati segreti della loro attività vitale e generativa. Quel ragnetto avrebbe subito reinventato i segreti della sua tela. Tanto da concludere: non possono essere intelligenti perché sarebbero *troppo intelligenti.* Non può trattarsi dunque di intelligenza « riflessiva », ma di meravigliosi « istinti » deterministicamente donati dalla natura (2) alle singole specie.

Le tre riflessioni suddette: mancanza di *parola,* fissità e quindi mancanza di *progresso,* meraviglie e determinismo anche nelle specie inferiori degli *istinti,* escludono qualsiasi attribuzione di intelligenza razionale e riflessiva, ossia di « pensiero » — con tutte le conseguenze viste sopra circa l'anima spirituale e immortale, l'« io » personale, lo stato « giuridico » e il « merito » — negli animali (3).

La giusta ecologia

Si presenta allora appieno la gravità dello sfasamento mentale che presiede alle svariate e tante manifestazioni moderne

(2) Concretamente e logicamente il pensiero va al Creatore della natura stessa, non essendo concepibile che la sola cieca attività e selezione fisico-chimica possa finalmente sboccare nelle mirabili strutture delle specie viventi e negli adeguati, rispettivi « istinti ». Ma anche nella ipotesi anticreazionista e puramente evolutiva, da queste considerazioni rimane provato il carattere deterministico e non intelligente e riflessivo degli « istinti » animali.

(3) Chi ritenesse non *assolutamente* probanti queste considerazioni, dovrà per lo meno ammettere che esse escludono questa intelligenza animale con tale *alta probabilità* da costituire una *morale* certezza. Questa parola: « morale » si inquadra pienamente in un problema di così larghe risonanze sociali, giuridiche e morali, condizionate precisamente dalla ammissione o meno della personalità giuridica negli animali. Va tenuto ben presente che se di « personalità giuridica » si dovesse parlare, essa non potrebbe limitarsi soltanto agli animali domestici, di cui si è facilmente portati ad antropomorfizzare il contegno, ma a tutti quanti, compresi gli insetti. E non ci sarebbero vie di mezzo, come ho già detto sopra, perché — coerentemente — tale personalità o c'è o non c'è (anche chi si ostina a negare l'esistenza dell'« anima » spirituale a fondamento del « ragionare » umano, vede in tale « ragionare » il costitutivo della « personalità giuridica »). Eccetto comunque il pensiero totalmente acritico, filosofico e teologico degli orientali che credono nella « metempsicosi » (benché anch'essi — incoerentemente — non uguaglino la personalità umana a quella degli animali), tutto il pensiero giuridico del mondo civile nega la « personalità giuridica » agli animali, il che conferma la « morale » sicurezza che essa non c'è, non potendosi ammettere un così clamoroso errore nel pensiero giuridico di tutta l'umanità più progredita.

in onore degli animali, che ho accennato in principio: sfasamento non solo mentale, ma anche giuridico e, in definitiva, morale. Si tratta, in fondo, di una concezione che investe il problema, molto più generale della moderna e tanto importante e benemerita *ecologia*.

Dagli animali si passa alle piante, alle acque, all'atmosfera, al suolo, in una parola, a tutta la natura. Per combattere le capricciose e dannose distruzioni compiute dall'uomo si è finito per confondere e in qualche modo capovolgere le relazioni dell'uomo con la natura. Non la natura per l'uomo, ma l'uomo per la natura. E, in particolare, non gli animali per l'uomo, ma l'uomo per gli animali. Se l'uomo fa la caccia agli animali utili, per il cibo, per estrarne delle utili sostanze, per le pellicce, ecc. e anche per utili esperienze di laboratorio (4), o combatte gli animali che lo danneggiano, si parte in difesa degli animali e si denunciano gli uomini come sopraffattori. Chi assume queste posizioni non si rende conto che esse, quanto agli animali, potrebbero avere qualche giustificazione solo nell'ipotesi che fossero « soggetti di diritto », come « persone giuridiche », contro quanto abbiamo visto.

La realtà cosmica, inanimata e animata, considerata in relazione all'uomo, va vista, filosoficamente e religiosamente, in modo ben diverso. Il mondo è la casa dell'uomo, donata dal Creatore all'uomo. Non dunque l'uomo per la casa, ma la casa per l'uomo, il quale però è tenuto, per rispetto al divino Donatore e per il suo proprio interesse, a difenderne e conservarne i valori: ecco l'« ecologia » nel suo razionale e morale fondamento.

La colleganza tra il mondo e l'uomo, unica creatura razionale che, di fatto (5), vi abita è così stretta che non è ammis-

(4) Non esclusa — quando sia veramente utile, come in molti casi realmente lo è — la vivisezione. Sono animali sacrificati per il bene della utile scienza e della umanità. V'è analogia con l'uccisione dell'animale per nutrimento, eccetto lo stato di sofferenza, la quale per certe esperienze è inevitabile, anche se si potrà renderla la meno grave possibile. Non va dimenticato però che a tale sofferenza nei confronti con l'uomo, manca una componente fondamentale del dolore sconvolgente: la coscienza riflessa del dolore stesso, che non può esservi, mancando la intelligenza razionale.

(5) A prescindere dal modo con cui è venuto ad abitarvi, anche se fosse quello supposto dall'evoluzionismo più inammissibilmente radicale. Basterebbe la divina previsione della sua comparsa.

sibile un piano creativo di Dio mirante in modo definitivo alla sola realtà inanimata e vivente senza alcuna creatura razionale, creatura capace cioè di pensiero. Il « fine » dell'opera è un elemento condizionante dell'operatore. Ma nella sua infinita perfezione e trascendenza il Creatore non può *condizionarsi* a niente fuori di sé e quindi il « fine ultimo » dell'operare deve essere *Se stesso.* Le cose create cioè in qualche modo debbono « tornare a Lui » conoscendolo e amandolo: *il che può fare solo la creatura razionale.* Il mondo inanimato e animale ha dunque come « fine prossimo » l'uomo, è cioè a « servizio » dell'uomo, il quale, traverso la visione e utilizzazione responsabile e sapiente del mondo (ecologia!) lo fa rientrare nel piano divino e, in qualche modo, « tornare a Lui », nel grande quadro del « fine ultimo » della creazione.

E' quanto la Scrittura pienamente conferma. Così ai progenitori: « Prolificate e moltiplicatevi e popolate la terra e sottomettetela e abbiate potere sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra » (*Gn* 1, 28).

PIER CARLO LANDUCCI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;

La società ...;

La famiglia ...;

Il lavoro ...;

Il lavoro nel piano divino ...;

La evoluzione del lavoro ...;

L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

SITUAZIONE E IMMORTALITA'

Estendiamo il termine *situazione* fino a comprendere l'intera situazione della cultura contemporanea che per molta parte presentando se stessa come radicalmente e totalmente analizzabile (1) si propone come esaustiva dell'uomo identificato con la situazione.

E' chiaro che quest'analisi viene presentata come scientifica, ma il suo porsi, anche non dichiaratamente, come riduttiva, implica l'introduzione di un parametro di interpretazione che, escludendone altri, risulti semplificante il discorso: tale parametro, normalmente, è politico (2).

Mentre la situazione delle scienze si viene complicando attraverso metodi sempre più sofisticati di indagine, che conducono a risultati sempre più difficili da raccogliere e classificare, si fa strada nella cultura non strettamente scientifica una sorta di riduzionismo nei propri confronti che determina in molti la convinzione che sia sufficiente analizzare una società per dare completamente conto dell'uomo che in essa vive.

Non solo. La riduzione in atto si completa con la conse-

(1) Parlando della sintesi, in un breve, ma significativo scritto (*La philosophie de Cl. Bernard*, Bergson scrive: « La synthèse [...] c'est moins une opération speciale qu'une certaine force de pensée, la capacité de pénétrer à l'intérieur d'un fait qu'on devine significatif et où l'on trouvera l'explication d'un nombre indéfini de faits. En un mot, l'esprit de synthèse n'est qu'une plus haute puissance de l'esprit d'analyse» (*Oeuvres*, Paris, PUF, 1970, pp. 1433-1440. Qui p. 1435). La cultura contemporanea sembra aver interpretato a suo modo questo tema della sintesi come approfondimento dell'analisi, riducendo la sintesi a compresenza dei momenti dell'analisi.

(2) cfr. L. GEYMONAT, *Scienza e realismo*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 138-143: *Sui rapporti fra masse e cultura.*

guente necessaria convinzione che in una società gli uomini che sfuggano alla determinazione del loro essere esistenti così come nella lettura che essa ne propone, debbano essere emarginati come coloro che rallentano il corso della civiltà.

E' chiaro che di qui il passo è breve, per le società, per giungere ad una situazione di organizzazione del consenso e disorganizzazione del dissenso (3) che si attua su piani diversi che convergono, però, tutti, nel politico, determinando situazioni di dittatura spesso politica, sempre ideologica che attuano tipi di società che trovano in sé e soltanto in sé fondamento e fine, così che l'uomo che ne è direttamente lettura e prodotto viene da esse e solo da esse connotato come *uomo-cittadino* che trova la sua possibilità di esistenza e di « salvezza » nella radicale adeguazione.

Quando non si adegua spontaneamente è *naturale e necessario* che la società, se vuole « salvarsi », lo costringa, in una costrizione che diventa *moralità,* ad adeguarsi (4).

Né si dica che il nostro discorso è talmente semplificato da essere riduttivo: non si hanno, qui, in mente le situazioni dichiarate anormali, ma così numerose da apparire, paradossalmente, almeno un aspetto della norma, che sono le situazioni di dittatura politica, ma piuttosto le situazioni di quelle società in cui la « democrazia » permette una maggioranza politica che governa « ordinariamente » il paese e, contemporaneamente, una maggioranza ideologica che lo governa « straordinariamente », quando siano in gioco interessi più complessi e attinenti a scelte giudicate e definite di civiltà. Di queste situazioni se ne verificano molte più di quelle che immediatamente è dato individuare.

Di conseguenza si formano insieme con i vari tipi di società, e a causa di essi, tipi di uomo la cui coscienza perde necessariamente l'aggancio con i temi dell'interiorità per situarsi tutta e solo nella civiltà (politica) che esprime, ma ancor più dalla quale è espressa.

Uomo e società diventano sempre più, per quel che attiene al fine da raggiungere, un'unità sulla via del proprio perfezio-

(3) cfr. V. ZASLAVSKI, *Il consenso organizzato,* tr. it. M. Fabris, Bologna, Il Mulino, 1981.

(4) la secolarizzazione delle tematiche religiose, qui il tema della salvezza, e il loro divenire costrittive è caratteristica spesso delle società politiche e, segnatamente, di quelle più autoritarie.

namento che si matura nella spontanea adeguazione e nella organizzazione del consenso e disorganizzazione del dissenso.

Non si vuole difendere il così detto « riflusso » nel privato e l'« abbandono » del pubblico, che non è certo da sottoscrivere; qui il discorso è del tutto diverso e vuol significare la perplessità della riduzione, per l'uomo, alla socialità e il configurarsi della sola prassi come misura della società e dell'uomo. Non per nulla si viene diffondendo la necessità del riferimento di tutte le situazioni dell'uomo e della società non ad una ortoteoria, ma esclusivamente all'ortoprassi.

In questo senso è la sorte della società che si configura come primaria: l'uomo, questa sorte, la deve vivere radicalmente e totalmente, costituendo la scelta del viverla, l'unica scelta di libertà.

E' per questo che la filosofia, quando rimanga e non sia tutta risolta (e dissolta) nella politica si configura come filosofia *della* morale (5) ed è difficile far accogliere, nella cultura contemporanea, il momento teoretico della filosofia, sempre più identificata con la propria storia.

Questo tipo di situazione, necessariamente, si configura come quello in cui, tutto e radicalmente, l'uomo si risolve. Così che non si dà qui il rapporto: situazione-immortalità.

L'analisi a fondo di tale situazione configura poi necessariamente una *sostituzione* totale della filosofia con le scienze umane di cui sempre più si ricerca lo « statuto epistemologico ». Non si tratta qui di discutere il tema delle scienze umane, la loro necessità, e, nemmeno, il loro statuto epistemologico (6), ma di sottolineare all'interno delle stesse, il tema della sostituzione della filosofia, che deve permettere un'analisi del tutto scientifica della situazione e, conseguentemente, senza residui di interiorità. La sostituzione della filosofia con le scienze umane esige e al tempo stesso determina identità di uomo e di situazione nella società per cui risultano identificate umanità e struttura civile-sociale dell'uomo.

(5) cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972.

(6) cfr. il numero speciale della rivista « Epistemologia » II, 1979 dedicata a *Specificité des sciences humaines en tant que sciences* e specialmente E. AGAZZI, *Problèmes épistemologiques des sciences humaines*, pp. 39-66, segnatamente alle pp. 58-62 nelle quali si esamina la possibilità di parlare di scienze a proposito delle scienze umane: nonostante la presenza della libertà e l'esistenza dei fini, non viene meno, per Agazzi, il rigore logico.

Non si tratta, dunque, di discutere il valore e nemmeno le tematiche delle scienze umane, che ovviamente non possono essere disconosciuti, ma di rilevare per le scienze umane quanto abbiamo detto all'inizio delle scienze della natura: che mentre vengono, nel loro ambito, sempre più complicandosi, permettono alla cultura intesa in senso generale il più evidente riduzionismo, per altro implicito nel motivo della sostituzione, molto più essendo complessa la filosofia che non le tematiche scientifiche.

E' necessario comprendere che la riduzione che la filosofia subisce nella sostituzione di sé con le scienze umane non toglie valore e significato alle scienze umane, ma lo toglie alla filosofia che viene ad identificarsi con l'universalizzazione di temi specificamente validi, ma non significativi universalmente, nel significato che l'universale ha nella filosofia. Nostra preoccupazione è, quindi, duplice: non identificare la filosofia con nessuna scienza e non discorrere di filosofia in concorrenza con le scienze: naturali o umane, di cui per altro essa ha necessità di tenere il debito conto. E' anche di qui chiaro che il rapporto: situazione-immortalità non si pone.

La situazione dell'uomo in queste posizioni si pone e si giuoca tutta e solo sul piano della *ratio*, così che ogni spazio definito di *irratio* dev'essere rivisitato e ricondotto alla ratio e proprio perché l'irratio è dichiarata tale in quanto non radicalmente e totalmente analizzabile, essa si definisce partendo dalla ratio identificata con la situazione, riduttiva, di pensiero in cui ci si trova più che a pensare (il riferimento è all'ortoprassi) ad agire.

La definizione dei temi della ratio e dell'irratio si situa all'interno di quella tematica della *crisi della ragione* di cui oggi tanto si discorre (7) e che tende a collocare la ragione nello spazio della cultura non più come normativa, ma strumentale e tale da poter ricondurre, essa sola, a sé ogni irratio, costituendone il punto di riferimento.

E' interessante renderci conto che la lettura critica della ragione normativa da parte della ragione strumentale e viceversa si colloca, nelle analisi culturali contemporanee, sul piano politico e su quel piano di cui oggi si discorre, vituperan-

(7) cfr. V. STRADA, *Interpretare e trasformare*, in *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 179-196, e segnatamente alle pp. 185-186 nelle quali si afferma che « la *ratio* marxiana » « nel suo punto di origine si nutre di una *irratio* primigenia ». Questa *irratio* è il campo « occupato per millenni dalla religione » per ciò che riguarda l'emancipazione dell'uomo.

dolo, ma accettandolo, da molte parti, che è il piano del potere. La discussione stessa, quindi, del tema della ragione individua il fatto che il rapporto situazione-immortalità non si pone nemmeno dal punto di vista pratico: sul piano pratico si colloca, invece, il rapporto: situazione-potere.

In questo tipo di situazioni il momento etico si capovolge nettamente in quello politico, ma è necessario aggiungere come pur le situazioni che nascono etiche e che tali vogliono rimanere, facilmente, nella cultura contemporanea, necessitino di un esito politico.

La ratio, come ragione strumentale, necessita di termini tra i quali muoversi e, quindi, di una situazione che si deve costruire partendo dai mezzi che in essa l'uomo trova a disposizione. La nuova situazione diventa allora, con ciò e per ciò, il fine, già tutto interno ai mezzi, della situazione precedente. Di conseguenza la situazione è perfettamente analizzabile e si colloca su un piano affermato scientifico. E' chiaro che questo tipo di situazione non pone il problema della trascendenza (ogni situazione è carica della situazione futura, ma questa è già tutta presente nei mezzi per costruirla), pone, invece, il tema del futuro che tanta parte occupa nel discorso contemporaneo.

In questo senso, però, il futuro, tutto contenuto nelle premesse, è *progetto* da realizzare: non appare come autentico futuro (ha sempre in sé il momento del passato) e non si pone come fine cui far corrispondere i mezzi, ma come fine che è guidato dai mezzi; esclude l'essere fine ultimo (esclude necessariamente ogni fine ultimo) e ribadisce la risoluzione dell'uomo nella situazione che vive escludendo un'immortalità, impossibile trascendimento della situazione.

Si individua anche qui, per la filosofia, possibile solo lo spazio dell'etica ed è significativo che J. Piaget che individua l'unica possibile verità (quella che necessita del consenso per aver sperimentato) come verità scientifica, consideri la filosofia esclusivamente sul piano della saggezza pratica (8), dal quale, quando la scienza riesca ad avanzare (9) si distaccano problemi che confluiscono nella scienza denunciando come ideale la perfetta scientificità.

(8) cfr. J. PIAGET, *Saggezza e illusioni della filosofia*, tr. it. A. Munari, Torino, Einaudi, 1969. Si tratta di posizione del tutto diversa da quelle ricordate prima di filosofia della morale.

(9) cfr. al proposito pure J. MONOD, *Il caso e la necessità*, tr. it. A. Busi, Milano, Il Saggiatore, 1976[8] sulle « frontiere della scienza ».

Il discorso intorno alla verità non gode oggi molto credito per buona parte della cultura anche filosofica e la verità oggettiva viene letta come limite dall'esterno (e, spesso, per ragioni di potere e che diventa, in ultima analisi, politico) all'attività libera e spontanea dell'uomo. Eppure il discorso filosofico e culturale perde il proprio significato vero quando non sia e non riconosca di essere « sede della verità » (10).

Mancando ogni riferimento alla verità, fondamentale e fondante, le posizioni che costituiscono gli interlocutori del discorso, anche di quello fondamentale sull'uomo, nel pensiero contemporaneo si pongono come certezze escludentisi reciprocamente e il dialogo, eliminato con ciò il dubbio e la stessa filosoficità del discorso che del dubbio esige la possibilità, per quanto cercato, è reso, di fatto, impossibile.

Dialogo, invece, è possibile, quando nasca in un discorso che abbia come fine e fondamento la verità (e sia, quindi, esso stesso sede di verità) poiché in questo caso *ogni* discorso è approccio finito alla verità infinita e consente, quindi, nel suo itinerare momenti di evoluzione e di involuzione, che tra loro si intrecciano.

Nel caso dell'impossibilità del dialogo si giunge al conflitto tra le diverse certezze che, pur ponendosi come teoretiche, sono, in realtà, di ordine pratico: ciò che porta non più soltanto alla filosofia della morale, ma alla filosofia della prassi. L'universo del discorso umano è conseguentemente tutto chiuso nella prassi e, *poiché le certezze si possiedono,* ben diversamente dalla verità che è presente, ma non si possiede e non si può esaurire, trascendendo essa il discorso, *si perde il concetto e il significato di povertà,* che è di sua natura apertura e al quale è legato quello di trascendenza e di immortalità, l'uno strettamente collegato all'altro (11).

In questo modo, e con queste premesse, si determina una situazione permanente di crisi, anche per l'impossibilità, in un conflitto di certezze, mascherato nelle continue dichiarazioni di disponibilità, di ogni mediazione; questa situazione di crisi viene costantemente analizzata nel tentativo di risolverla, finendo, però, di risolverne solo le punte più acute che si pon

(10) cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione,* Milano, Mursia, 1972.

(11) cfr. al proposito A. GALIMBERTI, *I fondamenti critici del sovrannaturale,* in « Studium », Roma, 1979, pp. 731-739. Vi si dice che « in concreto ritenerci capaci di questa testimonianza [del vero e del falso] presuppone ogni volta in noi la consapevolezza della povertà nuda dell'intelligenza ... » (p. 736), povertà nuda che ci pare si possa estendere a tutta l'attività dello spirito.

gono al suo interno e con i mezzi che la stessa situazione, che si frange nelle situazioni di crisi, offre di volta in volta.

A questo proposito non si può fare a meno di richiamare il tema tanto oggi dibattuto del « pluralismo » che individuiamo in due possibilità: il pluralismo delle certezze che porta ad una necessaria situazione di crisi permanente (e quella che si dice disaffezione alle Istituzioni si colloca sulle radici di questa situazione) e il pluralismo di discorsi inseriti nell'unico, sede della verità e che permette la filosofia come teoresi.

Nella prima situazione di pluralismo, necessariamente, il discorso sulla risoluzione della crisi si frange necessariamente in tanti discorsi sulle risoluzioni di suoi momenti, alcuni dei quali tra loro contraddittori: conseguentemente ogni risoluzione non solo è parziale, ma ha pur vita breve (e certe situazioni di instabilità politica trovano qui spiegazione e fondamento).

Resta inesplorata totalmente, perché le esplorazioni di momenti parziali non la intaccano poiché restano in superficie, la situazione di fondo e finché il riferimento non è alla situazione di fondo non è possibile evitare la prigionia nelle varie situazioni che emergono e, quindi, non è possibile individuare, per l'uomo, una situazione che permetta non una aspirazione alla sopravvivenza, sia pur vista come trascendenza nei confronti delle situazioni quotidiane, ma sia uscita dal « numero » delle situazioni per giungere alla necessità di un punto di riferimento che tutte le domini e che illumini la situazione di fondo, la cui verità esige l'apertura alla Verità: e questa non può essere che la situazione di povertà.

In questa situazione di povertà l'uomo converge anche dal punto di vista etico, ma soprattutto dall'ordine teoretico poiché in lui sussiste, incancellabile quell'*energia interiore* del pensiero che vede e definisce la crisi come radicale per l'uomo e per le Istituzioni.

Questa situazione di povertà che per la presenza della verità è pur autentica situazione di ricchezza (proprio perché non implica possesso) riconosce dal punto di vista della filosofia pur la situazione della povertà evangelica espressa dalle Beatitudini (12).

(12) cfr., per converso, A. GARGANI, *Introduzione* a AA.VV., *Crisi della ragione, cit.*, che a p. 34 scrive: « Qualunque cosa io faccia [nella tradizione classica] essa risulta predeterminata nella figura armoniosa della vita interiore ». La critica radicale che il Gargani muove alla ragione classica esclude ogni riferimento all'interiorità, riferimento, per noi, necessario e non come predeterminazione, ma come dinamicità.

Invece la crisi che abbiamo individuata attraverso il conflitto delle certezze con la conseguente negazione della situazione di povertà e l'affermazione di una ricchezza come « possesso di cose » definisce uno spazio negativo e non aperto al positivo, per l'umanità, che molta parte della cultura contemporanea vede come unico possibile, come totalità senza crisi, e tanto meno dubbi e che necessariamente si autogoverna con l'organizzazione del consenso e la disorganizzazione del dissenso.

A questa situazione, per la società e per l'uomo che ne è il prodotto, la « salvezza » rimane totalmente interna; nella situazione di povertà, invece, per la salvezza dell'uomo (e della società) è necessario si apra una via verticale nella quale e attraverso la quale raggiungere il « fondo di sé » e la conseguente apertura sulla verità che necessita il vivere immortale: riflettendo sulla propria finitudine l'uomo scopre dunque la propria povertà, che gli rivela la propria necessaria immortalità.

Se così non è, se l'apertura non è radicale e totale, allora tutto il discorso umano si porta sul piano politico che, inevitabilmente, porta con sé la situazione di potere e perde la situazione di povertà. Il discorso che diventa tutto e solo politico rifiuta il rapporto con la verità, che solo è rivelativo di immortalità perché solo si situa nella povertà che implica trascendenza.

Il discorso che rifiuta istituzionalmente, con il tema della crisi della ragione e l'avvento della ragione strumentale, il rapporto con la verità non può cogliere il senso del futuro assoluto (immortalità), ma solo quello del futuro costruito sulla base di situazioni particolari e non universalizzabili.

Il progetto del futuro appare affannoso e può, talvolta, restarlo anche per l'uomo che sappia vedere oltre al futuro immediato il futuro come éschaton. In quest'ultimo caso, però, l'éschaton tanto illumina il futuro come progetto da renderlo al tempo stesso progettualità futura e pegno (perché tale progettualità ne diventa carica) di immortalità.

Così ogni situazione di progettualità, carica della povertà-ricchezza che permette la pienezza-apertura del discorso (di ogni discorso) riguarda al tempo stesso ogni situazione e la situazione finale di immortalità perché se l'uomo si realizzerà pienamente solo nell'immortalità, per ciascun uomo essa sarà perfetta nella misura in cui egli nel futuro come progetto avrà realizzato l'éschaton.

BRUNO SALMONA

LA POLONIA E GENOVA

Umile devoto omaggio a Giovanni Paolo II, per la prima volta da papa a Genova e in Liguria.

Slavus natione, *e per illuminato zelo apostolico particolarmente vicino agli Slavi dei santi Cirillo e Metodio, ma* Romanus moribus, *universale per indole vocazione e dedizione, egli merita a buon diritto e a più nobile titolo (la* sollicitudo omnium ecclesiarum*) l'appellativo che da secoli gratifica, più che il Veneziano Marco Polo idealizzato dal Tintoretto, il migliore dei Genovesi, Cristoforo Colombo, e che così bene sintetizza alcuni aspetti esteriori del suo pontificato:* totius orbis peragrator primus, *lui come e più di altri papi* pastor et nauta.

Lo attende una città dalle caratteristiche marcate e contrastanti, dai volti vari ma sostanzialmente « uno », come il suo genio antico Giano; cioè dalla storia che al pari di quella della Parigi e di Notre-Dame di Paul Claudel, si snoda come « una strada che porta a san Lorenzo », e nella quale politica, economia, socialità sono permeate di fede. Lo attende una regione la quale, come un tempo ha saputo arricchire la sua vita civile esprimendo dal suo seno, accanto ai soliti mercatores *della Dominante, i mecenati che hanno fatto la fortuna dei Fiamminghi, gli scienziati invidiati dal Re Sole e colleghi di Newton e di Leibniz, i padri del risorgimento nazionale, e ancora gli* oratores *o gli « affabulatori » del Ponente (e Guido Piovene doveva pensare anche al padre Semeria), e gli* scriptores *o i sorprendenti poeti del Levante (e si pensa con ragione a Montale), in una continuità religiosa di monaci e di chiese, di crociate e di missionari, di « opere pie », di martiri e di mistici; così oggi, nonostante certe scelte e certi moduli di vita non ignorati e non taciuti dai suoi Pastori, continua a trovare slancio per superare difficoltà sociali, forse tra le maggiori della sua storia millenaria, nel sostanziale costante richiamo alle solide tradizionali virtù morali cristiane dell'operosità, dello spirito di sacrificio e della fede.*

La venuta di Giovanni Paolo II nella provincia ecclesiastica

di sant'Eutichiano e di Nicolò V, di Sisto IV e di Giulio II già canonicus Ianuensis, *e nella città di Innocenzo IV, di Adriano V, di Innocenzo VIII e di Benedetto XV, richiama alla memoria, oltre ad alcune insospettate casuali analogie storiche, anche numerosi espliciti contatti intercorsi lungo i secoli tra i Genovesi e i Polacchi: tra la nobile Nazione « mariana »* semper fidelis, *da Dio collocata non a caso e non solo geograficamente nel cuore dell'Europa, e Genova, dalle chiese e dai santuari elevati sui monti e protesi verso il mare, « come navi / disposte ad essere varate » al dire di Cardarelli; tra il secolare baluardo della fede e della Chiesa contro i Turchi, ora provvidenzialmente anche ponte tra l'Oriente e l'Occidente, e la medievale* Ianua *« porta d'Europa », arditamente aperta a tutte le rotte commerciali, ininterrottamente a fianco della Chiesa di Roma ai crocevia della storia e della civiltà cristiana in un millennio di singolare collaborazione laico-ecclesiastica di portata continentale (l'arcivescovo di Genova è* Legatus transmarinus *e Cristoforo Colombo acquisì alla Cristianità le terre scoperte dal suo coraggio e dalla sua fede), sempre « superbamente », cioè a suo modo regalmente, ospitale coi pontefici che, tribolati e perseguitati, vi cercarono rifugio ed aiuto, da Gelasio II a Innocenzo II, da Innocenzo IV a Urbano VI, a Pio VII, senza contare l'avignonese Benedetto XIII.*

I Polacchi e i Genovesi, così diversi per indole e per tradizioni ma così simili (nonostante incomprensioni per i Genovesi, importanti come quelle di Dante e di Charles de Brosses) per la fedeltà e per la silenziosa tenacia, si sono « incontrati » diverse volte. Non furono incontri provocati, come in tanti altri casi, dal commercio e dagli interessi materiali (i mercanti genovesi si rivolgevano a nazioni più accessibili e ad economie più favorevoli, ...) ma, inaspettatamente per chi si attiene ancora ai luoghi comuni, da uno stesso amore per la libertà, la fede e la cultura.

Risalgo in disordine il corso dei secoli, tra fatti noti e meno noti.

Il generale Ramorino è in Polonia negli anni 1830-31 e, mentre a Parigi si discute a chi debba appartenere il sangue dei Francesi, a Varsavia combatte a fianco di Adalberto Chrzanowski contro i Russi oppressori; qualche anno più tardi, nel 1849, quasi come in un gioco delle parti, il generale Chrzanowski comanda l'esercito di Carlo Alberto contro gli Austriaci ed è sconfitto nella « brumal Novara », anche per colpa dell'irrequieto e ribelle Ramorino. Il Mazzini e i suoi ideali di libertà

europea non ignorano la Polonia; e dopo che « l'ordine è stato restaurato a Varsavia » (è ancora la diplomazia francese che ci suggerisce le parole più adatte...), numerosi esuli Polacchi, vittime della repressione russa, sono disposti a partecipare al tentativo insurrezionale del 1833 in Savoia. Due secoli prima e nelle Fiandre, nel 1624 e sotto le mura di Breda assediata dalle truppe spagnole, il condottiero genovese Ambrogio Spinola incontra Ladislao Sigismondo Vasa che, già zar e granduca di Moscovia, sarebbe poi diventato re di Polonia; e ancor oggi a Genova, nella galleria Durazzo Pallavicino, dove è curiosamente finito, si può ammirare il ritratto che il Rubens dipinse in quella circostanza all'« avventuriero tra i più sorprendenti del suo tempo », il Vasa appunto. Nel 1715, nel viaggio di ritorno da Roma in patria, sosta per sei ore a Genova « la regina di Pologna », e il suo medico personale, il Garniez, trova il tempo di contattare per suo ordine alcuni astronomi locali, tra i quali il già per altri versi famoso Paris Maria Salvago e il suo fido geniale collaboratore abate Barabini: amico del Cassini e del Maraldi, del Manfredi, del Bianchini e del Laval, benché seguace delle teorie astronomiche del Riccioli, il Salvago studia su disegni autografi di Gian Domenico Cassini i « sistemi del mondo » di Copernico, di Tycho Brahe e di Kepler, intrattiene una fitta corrispondenza scientifica (arrivata fino a noi) anche con gli astronomi di Danzica e di Varsavia, e da questi, in particolare, ottiene informazioni sull'eclisse di sole che aveva interessato tutta l'Europa nel maggio dello stesso anno. La curiosità degli « intellettuali » genovesi (di un certo tipo, d'accordo, ma non del tutto inesistenti, come voleva il De Brosses) per i misteriosi paesi slavi, già documentata per il Cinque e il Seicento, viene ampiamente soddisfatta, per quanto riguarda « le cose di Pologna », all'inizio del Settecento, e più precisamente nel 1726, dal De L'Isle che, chiamato dallo zar dall'Accademia di Parigi a quella di Pietroburgo, invia al circolo culturale del Salvago numerose relazioni di viaggio dei paesi attraversati della Germania e della Polonia. Recentemente, nel 1981, lo storico e critico d'arte Ian K. Ostrowski, dell'università di Cracovia, ha dato un'ennesima dimostrazione dell'interesse dei Polacchi per Genova, la sua storia e la sua arte, nell'informatissimo saggio circa gli influssi del Van Dyck sull'Assereto, il Piola, il Fiasella, ..., e perfino su « Lisandrino » Magnasco...; mentre risale esattamente a sette secoli fa, in pieno medioevo, l'attenzione del domenicano Giovanni Balbi o Giovanni da Genova (il suo Catholicon *sarebbe del 1286) per i Sarmati, collocati ad oriente della Vistola e nel sud-ovest della Russia, ri-*

cordati e definiti (con qualche forzatura filologica, forse, alla ... Isidoro di Siviglia, ma senza anacronismi) dal loro indomito spirito pugnace: Sarmatae, quasi semper arma tenentes vel quasi scientes arma tenere... *E, all'inizio del Quattrocento, da Genova il Boucicault invitava anche i Polacchi ad aderire alla sua vagheggiata crociata europea contro i Turchi...*

E tutti noi ricordiamo con gioia che una decina di anni fa, ospite di Genova e del card. Siri, il card. Karol Wojtyla partecipò ascoltato ad un congresso tomistico.

A queste spigolature isolate e in parte già note voglio aggiungere una breve antologia documentaria sulla Polonia della seconda metà del Seicento, tratta dall'autobiografia ancora inedita di Ottaviano Raggi, soldato e viaggiatore genovese. Di lui e della sua opera ho già parlato su queste pagine in occasione del centenario della liberazione di Vienna, due anni fa. Ora riporto le sue relazioni dell'abdicazione dell'incerto re Casimiro, dell'elezione dell'insignificante re Michele e del matrimonio di costui con un'arciduchessa absburgica combinato in funzione del rafforzamento del fronte antiturco. Ricordo che Ottaviano Raggi era nipote del cardinale Spinola, nunzio di Alessandro VII a Vienna, del cardinale Raggi, e del commendatore di Malta Gian Carlo Spinola; aveva un fratello gesuita e annoverava tra i recenti antenati il beato Carlo Spinola, martire in Giappone. Arruolato tra gli Imperiali, combatte contro i Francesi, « i ribelli Ungheresi », i Turchi e gli Olandesi. Come tutta la nobiltà genovese di allora, — che magari depositava capitali a Parigi per lo sfruttamento delle colonie francesi dell'America Settentrionale, ma aveva « il cuore a Vienna », inviava i cadetti ad arruolarsi sotto il Montecuccoli e il principe Eugenio di Savoia ed ambiva per le proprie dame il titolo di « Crociera » o di « Cavalleressa dell'Ordine del Legno della santa Croce » fondato dall'imperatrice madre Eleonora Gonzaga —, Ottaviano Raggi rimase sempre visceralmente filoabsburgico, antifrancese, e antiprotestantico; in più, sempre ostinatamente sordo alle aspirazioni autonomistiche degli Ungheresi, fu anche inspiegabilmente antigesuitico.

Le sue fonti d'informazioni sono le sue esperienze dirette. Le sue pagine, non esenti dal moralismo facile di non poca storiografia cattolica di allora, sono di lettura piacevole anche per la trasparente passionalità dell'autore.

Trascrivo i brani fedelmente, a rischio di una almeno iniziale oscurità e di non poche amenità.

Sui casi della Pollonia brevemente descritti.

Suole il cielo a' popoli perversi dar per castigo il più delle volte un prencipe instabile, incapace e si può dir senza cervello.

Vivea la Pollonia in la maggior confusione che ihmaginar si possa, per le rissolussioni s'andava pressentendo volea prendere il re Casimiro qual, provata di già la vita religiosa col tratenersi parecci anni nella Compagnia di Giesù, invogliandosi in appresso della porpora vaticana, che ottenne d'Alessandro settimo, et essendo in quel sacrosanto colleggio, di bel nuovo dalla corona e scietro de' suoi regni, col quale pure qualche tempo comandati que' popoli, alla vita di privato signore pensava ritirarsi. Per il che, mandati da persona confidente a rivelar al Cristianissimo l'intimi suoi arcani, et havute dalla Francia grose accoglienze, rissolse avanti quella gran assenblea spogliarsi de' manti reali, e portarsi sol privato, con pochi annui assegnamenti di gran monarcha alla corte, e quasi dissi al servitio, di Luiggi hoggidì regnante. Il che exeguito, diede occasione che si misero insieme que' consigli et assenblee per venire all'alessione del nuovo re.

Si misero sopra di ciò tutte le maggiori monarchie della nostra Europa in gelosia, volendo ciascheduna unirsi e confederarsi con quella gran potenza e corona, col far e procurar l'elessione d'un sogetto a loro obligato e ben affetto. Per il che si spedirono da ogni parte legati et ambasciatori, quali asistessero e procurassero, chi con promesse, chi con premi o gran speranze, i vantaggi de' loro signori e sovrani.

La Francia insisteva alla gagliarda, incalorita et accesa dal gran fuoco che già nel petto havea, di venir per via d'un gran incendio di guerra a rendersi padrona de l'universo.

La Spagna, il di cui re per anco in minorità, e desiderosi i ministri di far a suo modo, cercava levarsi avanti l'occi la persona di don Giovanni d'Austria. Al che concorrea la regina, per instigassione et exortassioni del padre Nitardi, ora cardinale, della Compagnia di Giesù, suo confessore, consigliere e privato, con quali fini e per via di chi mosso non sallo penetrare: ben si possi dire che solo a titolo di gran suo interesse o per haver con ciò la dipendenza di tutta quella corte, havendone il sovrano comando.

Voleva Cesare il prencipe Carlo di Lorena, qual, spogliato dalla Francia de' suoi stati e provincie, si tratteneva in quella corte con carica di generale della cavalleria, amato, stimato e riverito da ciascheduno. L'ottime sue qualità, quali facevanlo ben cognoscere da tutti que' cortiggiani, privati e principi per quel signore che veramente era, a che premea la maestà dell'im-

*peratrice Elleonora, pel desiderio concepito di unirli in apresso in matrimonio l'arciduchessa sua figlia maggiore, per il che l'asisté la Maestà sua di grossa somma di contanti, con quali potesse conprarsi l'animi e voti favorevoli di quelli che interessati entrarono per essere nobili con la sciabla alla mano in quella gran semblea. Ma perché sono dal Sovrano, con moti del cielo, pur regolati quelli di qua giù, né avvi foglia né capello che senza il concorso della sua volontà movasi, così dispose in quella senblea l'unione d'animi sì diversi e di paese e quasi dissi nassioni sì differenti all'elessione d'un sogetto il men creduto, il men soportato, e quello che non solo pareva il più lontano, ma ne pur da l'altri concorenti pensavasi. Fu questi Michele, della casa nobilissima de (*spazio bianco*), qual altre volte però havea havuto l'imperio di que' regni, ancorché oggidì si trovasse in stato di bassa fortuna, parlando senza comparativo a quello che già fu. Si publicò questi per sovrano, rege di quella repubblica con stupore et admirassione di tutto il mondo; e nel spatio di pochi mesi per tale si incoronò e vestì il manto reale. Restorono con ciò le persone di questi potentati deluse, e le macchine già inalzate al vento da ciascheduno, abbattute et atterrate.*

Andata in Pollonia dell'imperatrice Eleonora.

Non manchò a questo la maestà dell'imperatrice Eleonora d'appararsi per l'accasamento di sua figlia con questo nuovo re, qual appena progettatine i primi negosiati, quali prudentissimi e saggi non potendo solo essere, per essere stati da sì gran cervello e sapere regolati, ne venne ad una confermassione, et hebbe la risposta aprovativa che desiderava. Desiderando pure la maestà di re Michele d'haver dove appoggiarsi in occasione di qualche tumulto o altra comossione del regno, riffletendo la maestà sua che s'eleggeva per compagna una principessa qual era l'idea d'ogni perfessione e bellezza, restorono con ciò con non minor soddisfassione di Cesare, di quella dell'inperatrice Elleonora determinate le nozze e sponsali, alli quali volse la maestà sua, come madre, asistere. Per il qual effetto rissolse passar in persona a Varsavia, e si intimò in pochi giorni la marcia; qual non mancò d'esser travagliosa, essendo già l'inverno avanzato, et i freddi, nevi e giacci habbondanti sopra la terra. Si partì donque e furon seguitate queste gran principesse, e madre e figlia sposa et altra arciduchessa, da gran nobiltà, la maggior parte ittaliana, essendo la maestà sua la vera protetrice di questa natione in quella corte, per tutto il viaggio; e si fu dato da Cesare il luogotenente generale conte Montecuccoli, perché l'asistesse di guida e consiglio in quel camino. Seguitaron per guardia della maestà sua alcune conpagnie di cavalleria, come d'infanteria sino a' confini di quel regno; a' quali

si trovarono l'ambasciatori con corteggio et apparato che dal nuovo re sposo era stato comandato al ricevimento di tanta maestà dovuto. Non vi fu chi per quelle contrade non si vedesse in grand'allegria e non mostrasse con l'acclamassioni e con atti di giubilo la contentezza e soddisfassione che internamente provava di ricevere una sì bella principessa per padrona e loro regina. La corte tutta, cavallieri e primati di quel regno, con grand'aspettassione attendendo tanta comparsa; et il re non mancava di non tediarsi della dimora. Fu in questo mentre da espresso corriere havisato l'arrivo, al quale non tardò la maestà sua con tutto il seguito ad accorrere per incontrare quel bene, qual poi con tanta sua gloria e gioia dovea godere. Si gionsero alla fine anbe le parti: quali accoglimenti e quali atti di stima e d'affetto vi fossero tralascio il nararlo, non essendo a ciò atta la mia penna, qual appena sa abbossare quello mi raggira nell'idea de' sucessi a miei giorni seguiti. Gionti alla reggia, non mancorono i più fini instromenti di guerra, con terribili sì ma soavi e gaiali voci, di publicare l'arrivo di queste maestà, a quali occorsero d'ogni intorno l'intiere provincie. Si fecero con ogni ponpa, o dirò in una parola reggalmente, i sponsali; quali terminati, dopo pochi giorni ritornò la maestà del'imperatrice e seconda arciduchessa, con grande tenerezza e passione della regina, in Austria, molto però contenta d'haver incoronata la prima sua figlia col diadema della Pollonia.

La Francia, però, che sempre invida è de' vantaggi altrui e particolarmente di quelli dell'augustissima Casa d'Austria, non ad altro badando che al proprio interesse, tentò ogni via per ritrovar qualche intoppo e ronpere l'unione di queste due corone o almeno ridurle in stato di non poter l'una all'altra giovare. Sedusse perciò assai subito que' popoli ad acclamar di bel nuovo il re Casimiro, qual parea asprirasse novamente a quella corona, adducendo non esser il re Michele soldato e che conseguentemente non sarebbe montato a cavallo alla testa de suoi suditi seguaci, come è necessario facino i re de' Sarmati, quando fosse venuta l'occasione.

Il Turco pure, sedotto et animato dal Cristianissimo, prometteva a' ribelli Ongari contro Cesare continuo il socorso, e si diciarava di voler venire sotto Caminiez con grossissimo nervo di gente, qual passava il numero di centomilla conbatenti. quali di già, come di già accenai, teneva vicino a Belgrado accampati. Tutto ciò dava sempre maggior aprensione; per il qual effetto, s'andavan non solo reclutando i regimenti, ma si diedero per la leva di molt'altri nuovi regimenti le patenti, sì di cavalleria come d'infanteria.

(a cura di Alberto Boldorini)

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA (c.c.p. 25662164)

Opere di B. GHERARDINI

IL LAICO: *Per una definizione dell'identità laicale*, pagg. 48, lire 1.500.

— La torre di Babele.

— Alle origini.

— Nell'uso paleocristiano.

— Per una identità laicale.

— . . .

NEL MONDO PER DIO: *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*, pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

POSTILLE

ANTISEMITISMO etc. etc. O FEDE CATTOLICA?

Gli articoli di mons. Pier Carlo Landucci sugli Ebrei, pubblicati dal 1982 su RENOVATIO, hanno suscitato molto interesse, in Italia e fuori. Ma, nonostante l'innegabile importanza dell'argomento e il riconosciuto valore dell'illustre Autore, per gli abituali Lettori della nostra rivista, essi non avrebbero dovuto costituire una novità. Come anche per coloro che, proprio seguendo l'evolversi del dialogo Ebrei-Cristiani, prendono coscienza del reale insegnamento del Concilio Vaticano II, dopo le iniziali improvvide distorsioni e forzature.

Mentre questi articoli venivano richiesti (ovviamente perché teologicamente validi) e pubblicati da La Pensée catholique *in Francia, — dove i rapporti tra Ebrei e Cristiani, regolati negli anni '70 prima da una* nota *del « Comitato episcopale per le relazioni col Giudaismo », che tendeva anche ad identificare antisionismo e antisemitismo, e poi dalle* Orientations pastorales *dello stesso « Comitato », provocarono le vivaci proteste del card. Daniélou perché « mettevano in causa la stessa fede cristiana » —, da noi inducevano alcuni a manifestarci urbanamente il loro dissenso, altri a denunciarci alla Santa Sede, altri ancora ad accusarci di antisemitismo e di anticonciliarismo, molti cattolici ed ebrei ad impartirci lezioni più o meno autentiche di ecumenismo, non senza qualche breve* excursus *di teologia giudaica.*

Questo accadeva principalmente nel 1982-83, dopo la pubblicazione de La vera carità verso il popolo ebreo*; ma siccome sta accadendo la stessa cosa anche adesso, dopo* Ebrei e Cristiani *(RENOVATIO 1985, 2, pagg. 219 e ss.), da parte di « amici » una volta collaboratori e ora sempre attenti Lettori, riteniamo opportuno uscire dal silenzio, far conoscere alcuni tra i più significativi interventi critici pervenutici, e riesporre la posizione dottrinale di sempre della nostra rivista al riguardo.*

L'« Amicizia ebraico cristiana di Roma », con lettera del 30 dicembre 1982, trasmessaci in copia per conoscenza, sottoponeva « all'attenzione di mons. Jorge Mejia » del « Segretariato per l'unità dei Cristiani - Commissione per le relazioni religiose con l'Ebraismo », l'art. di mons. Landucci, La vera carità ..., *perché esso dimostrerebbe « palesemente che gli inse-*

gnamenti del Concilio Vaticano II e dei documenti susseguenti, non hanno ancora raggiunto tutti i livelli e tutti gli ambienti religiosi cui erano principalmente diretti e che avrebbero dovuto prenderne atto »; pregava « pertanto vivamente, d'intervenire al riguardo », essendo « quanto mai importante che quell'opera di paziente educazione religiosa che codesto Segretariato svolge ormai da vari anni, si riveli efficace per tutelare l'immagine di ciascuna religione nei confronti dell'altra e sia rivolta, in questo caso, per noi estremamente grave, a ristabilire la verità in merito alle ingiuste accuse formulate nei confronti dell'ebraismo ».

Elio Toaff, sulla Rivista milanese di economia *(presso la Cassa di Risparmio) pubblicava nell'aprile del 1983 un articolo dal titolo* Antisemitismo. *Si proponeva di studiare le matrici storiche del neo-antisemitismo in Italia, in particolare la matrice religiosa. Riportava alcuni brani de* La vera carità ..., *e qualificava l'articolo come « un emblematico esempio ... di quel tipo di antisemitismo tradizionale della Chiesa cattolica che, combattuto dagli ultimi pontefici e dal Concilio Vaticano II, pur tuttavia continua, sia pure in forme assai più attenuate, una campagna di denigrazione, di sospetto e di avversione che non può né deve essere sottovalutata ». I brani dell'articolo di mons. Landucci riportati sono quelli relativi al « deicidio, fatto e responsabilità » (pag. 353,* incipit *Nessun dubbio* explicit *degli uccisori), alla « morale solidarietà col Sinedrio di allora degli ebrei attuali che non credono in Gesù » (pag. 356,* incipit *L'ebreo attuale* explicit *elementare coerenza), all'« antisemitismo e all'anticristianesimo » (pag. 357* incipit *E' inoltre* explicit *proselitismo; e pag. 359,* incipit *Ed è ingiusto* explicit *e l'accompagna) (pag. 70-71).*

Nello stesso articolo, Elio Toaff, accanto a RENOVATIO segnalava un altro esempio emblematico dell'antisemitismo in Italia di matrice religiosa, quello costituito dall'esistenza di « una serie di culti di chiara e incontestabile marca antisemita basati su falsi santi, non riconosciuti dalla stessa Chiesa che ne nega l'esistenza, come quello di san Domenichino martire venerato a Marina di Massa ». Non entrerò nel merito del culto a san Domenichino: bisognerebbe scomodare i Bollandisti, le fonti documentarie dal Duecento in poi, le testimonianze ininterrotte di culto a Saragozza e altrove all'indomani del rinvenimento del cadavere mutilato e poi, gli interventi diretti di alcuni pontefici fino a quello recente di Pio XII che, foscolianamente si direbbe ma in realtà ispirandosi a sant'Isidoro di Siviglia, proclama beata ed insigne Saragozza non più e non tanto loci amoenitate, ..., deliciis praestantior civitatibus Hispaniae cunctis, ..., *ma perché, in un tempio accolte e in un sepolcro d'alabastro poste, conserva le spoglie « di quel santo bimbo onorato con la porpora del suo sangue, san Domenichino De Val »...*

Proseguo nell'esposizione delle critiche.

Secondo un docente universitario, sacerdote cattolico, al quale mi lega anche una certa riconoscenza oltre il comune amore per la storia e l'apprezzamento per le sue pubblicazioni, ne La vera carità ... *verrebbero « trattati da incoscienti tutti i padri conciliari e cancellato disinvoltamente un decreto del Concilio »...*

Un Lettore romano, evidentemente ebreo, in due lettere distinte del 25 e del 26 dicembre 1982, il Natale del Signore e il dies natalis *del protomartire Stefano, scrive: « La tesi, vetusta e logora ormai da secoli, sostenuta dall'autore, è ancora una volta ispirata da un universalismo cristiano che purtroppo nei secoli è diventato imperialismo nei confronti dell'identità di tutti gli altri popoli e soprattutto del popolo ebraico. Questa combinazione di colonialismo e missionarismo nei confronti degli ebrei è in netto contrasto con i recenti pronunciamenti della Chiesa e dimostra ancora una volta ... »; e ancora: « L'estensore dell'articolo non si rende conto che la parola Cristo è la traduzione in greco della parola Messia e suppone, a torto, che tale parola abbia per i non cristiani qualche riferimento con la natura divina del secondo personaggio della Trinità. L'angoscia del peccato, come risposta prevedibile al sistema rabbinico del tempo di Gesù, ha fatto ritenere a un gruppo di ebrei che il crocifisso Gesù fosse il Messia o il Redentore d'Israele. Essi insieme a Paolo di Tarso capirono che la via rabbinica della sublimazione era ingrata fatica e che quanto più si tentava di migliorare i propri rapporti con Dio, tanto più ci si rendeva conto della grande distanza che restava tra Dio e l'uomo. Il ragionamento di Paolo di Tarso era che per mezzo di Cristo, ovvero il Messia, Dio avesse fatto per l'uomo ciò che l'uomo era incapace di fare da solo. L'errore maggiore quindi sta in coloro che, per puro antigiudaismo, hanno assecondato l'ignoranza e la superstizione di credenti, presentando loro un Dio creato ad immagine dell'uomo, concepito ormai solo quasi esclusivamente come essere incarnato ».*

In fine, un amico di Ferrara ricorda che non si deve « recidere il cordone ombelicale che ci lega al Dio d'Israele che, viva Dio, è ancora il nostro », e che, allora, anche « la Chiesa è sacramentalmente deicida » ... (ma: l'esegesi di F. Mussner di Gal. 2, passim *così severo col Giudaismo, ha veramente* solo *« delle ambiguità », e appartiene a un « certo filoebraismo odierno (che) può avere, anzi ha, (*solo*) lati deboli », oppure « è nuova e tendenziosa » (RENOVATIO, 1975, 1, pag. 48)? E che cosa è davvero « imparagonabilmente meglio », accreditare « un novatore tendenzioso » o limitarci a « chiedere agli ebrei ci aiutino a capire chi era Gesù secondo l'annuncio profetico che ne era stato fatto », ma non anche « ad afferrare il vero senso della missione del Cristo, il che appartiene alla sola Chiesa* mater et magistra? *Ma si può pensare che sia compito dei giudei permettere ai cristiani di comprendere chi è il Cristo? ». A proposito del Cristo, il cattolicesimo ha più bisogno di porre domande o dovere di dare risposte agli ebrei che la pensano come il Lettore di Roma surricordato?).*

Chiedo scusa per essermi, forse, dilungato troppo nell'esposizione delle critiche: ma mi sembrava necessario; e di avere anticipato alcune parziali risposte ad personam*: ma mi è venuto spontaneo.*

In sostanza, gli ebrei all'accusa generica di anticonciliarismo, formulata nei nostri confronti anche da alcuni cattolici, aggiungono in più quelle di antisemitismo, di proselitismo, per non dire anche di ignoranza superstiziosa.

Ma noi di RENOVATIO siamo veramente antisemiti? promuoviamo veramente «una campagna di denigrazione, di sospetto e di avversione»? siamo a certi «livelli» e apparteniamo a certi «ambienti» bisognosi di «una paziente educazione religiosa»? non «tuteliamo l'immagine di ciascuna religione nei confronti dell'altra»? siamo venuti meno alla verità? abbiamo formulato accuse ingiuste? E ancora: il missionarismo o proselitismo della chiesa cattolica è «imperialismo»? è indebito, e non conforme al messaggio del suo Fondatore? vogliamo veramente cancellare un «decreto» (la Nostra aetate *è una* declaratio, *la* Lumen gentium *è una costituzione e il decreto sull'ecumenismo non parla degli Ebrei) conciliare? vogliamo squalificare i Padri Conciliari?*

Lascio la parola a Dénise Judant: la ritengo a buon diritto insospettabile e più qualificata di me a rispondere. Cito solo alcune delle numerosissime sue opere sui rapporti tra Ebrei e Cristiani: Judaisme et Christianisme. Dossier patristique; Les deux Israël; Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël; Les Eglises et le Judaisme de 1948 à 1973; Esquisse d'une théologie chrétienne d'Israel; ... *Quanto ella scriveva tempo fa dimostra ampiamente che la mentalità con la quale si affronta anche oggi il problema dei rapporti tra ebrei e cristiani, documentata dalle reazioni a* La vera carità... *riportate sopra, purtroppo non è cambiata, sui due versanti, almeno presso alcuni, da dieci anni e più a questa parte è rimasta quella vecchia, anche ancorata a luoghi comuni (ed, allora, chi avrebbe più bisogno di «paziente educazione religiosa»?). Non si è ancora capito che il dialogo che la Chiesa vuole con gli ebrei è «quello religioso, a livello di fede ...; ma gli Ebrei accetteranno di ricominciare un dialogo che si è spezzato ai primissimi anni del Cristianesimo?».*

Dénise Judant ha collaborato per diversi anni a RENOVATIO, da Parigi. Non pochi nostri Lettori la ricorderanno. Ci ha lasciato da poco, per «la casa del Padre». Ebrea si convertì al Cattolicesimo, come Eugenio Zolli, che ebbi la grazia di conoscere a Roma all'inizio degli anni '50; ha dedicato tutta la sua vita e i suoi studi a migliorare concretamente i rapporti tra i cristiani e gli ebrei, non avendo unito, diversamente da Lea-Pia Scandiani († 1951), al battesimo la professione religiosa. Con quest'ultima ebrea convertita al cattolicesimo e monaca domenicana, Dénise Judant divise invece una profondissima devozione alla Madonna: Lea si convertì dopo una gita-pellegrinaggio al santuario della Madonna di Montenero sopra Livorno, Dénise riservò molte sue ricerche originali a Maria figlia di Levi o figlia di David?, *alla* Nostra Signora d'Israele, *e all'*Origine davidica di Maria nella Tradizione *(sempre su RENOVATIO). Incominciò ad interessarsi della nostra rivista nel 1969; recensiremo presto il suo ultimo volume sul fenomeno delle conversioni «inverse», cioè dal Cattolicesimo all'Ebraismo, avvenute lungo la storia della Chiesa, dai primi tempi ad oggi.*

Dénise Judant nel 1975 e nel 1976 su RENOVATIO (n. 2 e n. 1), negli articoli A che punto sono le relazioni giudaico-cristiane, *e* Le difficoltà del dialogo col Giudaismo, *scriveva:*

CALVARIO - A. Van Dyck - 1623 (?)

(foto G. Traverso)

1) il Concilio e gli interventi susseguenti (della Santa Sede) danno indicazioni pratiche, non propongono « una dottrina cristiana del Giudaismo ».

I documenti conciliari si prefiggono due scopi, pratici: *eliminare tra i cristiani l'antisemitismo superstite (odio razziale); promuovere la conoscenza, la stima reciproca anche attraverso studi biblici e teologici, e un dialogo fraterno. Gli scopi sono stati raggiunti: « gli ebrei non sono più presentati (in messali, catechismi, ...) come unici responsabili della Passione di Cristo, né come responsabili nella totalità; il popolo ebreo non è più visto come riprovato e maledetto; e i rapporti (di conoscenza, ...) in effetti si sono stabiliti, « tra i fedeli, a livello degli episcopati nazionali e infine* alla cima *». Il Concilio « non aveva potuto dare delle precise direttive sul piano teologico »; ma anche se « non aveva potuto che abbozzare un accostamento al problema teologico », « non ha certamente espresso il desiderio di vedere una teologia basata su fondamenti totalmente nuovi »; per cui « è con una interpretazione abusiva, come è accaduto anche per altre discipline, che si possono trovare nei testi conciliari i germi di una teologia che metta in causa (ad es.) il rapporto tra i due Testamenti »; e inoltre, « se è vero che il Concilio ha dichiarato che non si poteva imputare indistintamente a tutti gli ebrei allora in vita, né agli ebrei del nostro tempo ciò che è stato commesso durante la passione di Cristo, questa distinzione non implica che l'innocenza totale di tutti gli ebrei sia stata riconosciuta ». « Il testo conciliare presenta l'inconveniente di essere unilaterale. Ha messo in luce* solo *ciò che avvicina la Chiesa al popolo ebreo senza tener conto di ciò che dallo stesso la separa. Ha appena evocato il ruolo del popolo ebreo nella Passione e gli effetti che ha provocato il rifiuto opposto a Cristo da una parte dell'antico Popolo di Dio ».*

Anche « se è vero che noi dividiamo con gli ebrei una "comune eredità", sarebbe necessario definire i limiti di ciò che ci accomuna e di ciò che ci separa. Evidentemente la differenza fondamentale è la fede in Cristo, cosa da tutti ammessa. Ma quali sono state, per gli ebrei vissuti dopo Cristo, le conseguenze del rifiuto che i loro padri hanno opposto a colui che non hanno riconosciuto come Unto? ». « Questo rifiuto ha avuto delle conseguenze e, in particolare, delle conseguenze nefaste per "Israele" (= la parte non cristiana di questo popolo, e non lo stato che porta lo stesso nome). I cristiani non possono non tenerne conto ». « I difensori della nuova teologia d'Israele *si rifanno al Concilio; stimano infatti che (essa) sia sulla linea del pensiero conciliare, sicché quanti non l'approvano automaticamente* si oppongono al Concilio... *Accade così per il problema ebreo ciò che è successo per altre questioni: si fa dire al Concilio non solo ciò che non ha detto, ma addirittura ciò che non ha mai voluto dire ». « La* nuova teologia d'Israele *ha la pretesa di far riferimento al Concilio, ma in realtà non è molto compatibile con il pensiero della Chiesa ».*

I « documenti susseguenti », — della Santa Sede, non di qualche commissione episcopale nazionale, dalle conclusioni delle quali la Santa

Sede ha preso talvolta le distanze o perché favorevoli « al permanere dell'elezione d'Israele, il che va oltre il testo conciliare », o perché « identificano antisionismo, antigiudaismo e antisemitismo » mescolando politica e religione, e stabiliscono un fondamento teologico allo Stato d'Israele, o perché sostengono « opzioni teologiche che oltrepassano nettamente il testo (conciliare) in particolare laddove affermano che l'alleanza divina conclusa con il popolo ebreo dura sotto la stessa Nuova Alleanza » —, sono gli Orientamenti e suggerimenti *della « Commissione per il Giudaismo » (1975): si tratta di un documento « applicativo » della* Nostra aetate, *e a carattere « eminentemente pratico » (la stessa cosa vale, oggi, anche per i* Sussidi per una corretta presentazione *emanati nel giugno u.s. dalla «Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo»). Quindi i documenti conciliari e i susseguenti, a carattere pratico, non autorizzano « la messa tra parentesi della teologia » tradizionale.*

2) gli atteggiamenti dei protagonisti del dialogo ebrei-cristiani.

Presso i cattolici: dapprima si ha « lo stadio della sentimentalità... e della raramente realizzata conoscenza della propria religione e di quella del collaboratore » (= partner *del dialogo): « nell'insieme l'ecumenismo non interessa molto la massa dei cristiani; ... la difficoltà stessa sembra scoraggiare i cristiani; ... (costoro) misconoscono troppo spesso le difficoltà del compito da intraprendere, tendendo a minimizzare i motivi di separazione. In queste condizioni generalmente vengono richiamati all'ordine dalla gerarchia, cosa che la massa dei cristiani sovente male interpreta. Quando (il dialogo) raggiunge il livello teologico, scoraggia la grande massa, la quale non comprende ciò che, il più delle volte, le appare come al livello delle sottigliezze senza importanza ». In secondo luogo si fa ricorso alla « nuova teologia d'Israele » (di cui si dirà più sotto).*

Presso gli ebrei: « Da parte degli ebrei le reticenze sono forse ancora più grandi ». Essi o misconoscono e minimizzano, o enfatizzano e tendono a coinvolgere in campi estranei a quello religioso: « In effetti gli ebrei non considerano spesso l'ecumenismo che un nuovo tipo di apostolato cristiano, cosa che in fondo non è del tutto inesatta. Ma ben si conosce la reticenza degli ebrei verso tutto ciò che può portare alla loro conversione. Essi accettano dunque il rapporto con i cristiani solo secondo la visuale che loro interessa: la lotta all'antisemitismo ». Inoltre: « tutti i problemi che li concernono, per gli ebrei, hanno carattere religioso », come il « rapporto terra-popolo-nazione », « Alleanza-terra promessa-Stato d'Israele ». La loro « interpretazione temporale della salvezza », poi, uguale a quella del Giudaismo contemporaneo a Gesù e, per un certo tempo, non estranea nemmeno alla mentalità degli Apostoli, con la conseguente affermazione del fondamento teologico dello Stato d'Israele odierno, « mette in causa la dottrina tradizionale cattolica circa la Vecchia e la Nuova Alleanza, il Vecchio e il Nuovo popolo di Dio, la Sinagoga e la Chiesa ». Il missionarismo o proselitismo della Chiesa non

può essere accantonato nei rapporti tra ebrei e cristiani: il documento Orientamenti e suggerimenti *del 1975, applicativo della dichiarazione* Nostra aetate, *è esplicito: « Grazie alla sua missione divina la Chiesa deve, per natura sua, annunciare Gesù Cristo al mondo (*Ad gentes, *2). Per evitare che questa testimonianza resa a Gesù appaia agli ebrei come un'aggressione, i cristiani si preoccuperanno di vivere e di annunciare la loro fede nel rispetto più assoluto della libertà religiosa, secondo le direttive del II Concilio Vaticano »: di conseguenza, « se si raccomandano discrezione e rispetto, l'aspetto missionario è pur sempre conservato ». Del resto, « La Scrittura ci mostra ... che da una parte, a partire dall'origine cristiana e per tutta la storia successiva, degli ebrei hanno riconosciuto in Gesù Cristo il Figlio di Dio, e che, dall'altra, gli attuali ebrei restano* chiamati *a riconoscerlo ». (E il missionarismo della Chiesa « mezzo generale di salvezza », che è la sola nella quale si trova « tutta la pienezza dei mezzi di salvezza », è ribadita dai recenti* Sussidi, *I, 7, che si rifanno al decreto conciliare* Unitatis redintegratio*).*

3) la « nuova teologia d'Israele » e la « teologia cattolica del Giudaismo post-cristiano ».

Nel corso del dialogo, ben presto, dopo la fase « della sentimentalità » acritica, del miglioramento dei rapporti personali, e dell'organizzazione di gruppi d'incontro, ..., si sono imposti in tutta la loro gravità problemi teologici: si è capito « che per una questione così legata alla fede come è il problema d'Israele (non) si può mettere tra parentesi la teologia ». E i teologi si sono divisi in due correnti: i fautori di una nuova teologia d'Israele *e i sostenitori della teologia tradizionale, detta « del rifiuto » o meglio « teologia cattolica del Giudaismo post-cristiano », dopo il rifiuto di Cristo da parte degli ebrei. La* « nuova teologia d'Israele *si è sviluppata indipendentemente dalle direttive di Roma: anzi, in quel che è proprio il suo aspetto peculiare, essa si pone non solo come indipendente dalla Chiesa, ma con questa in aperta rottura su un punto fondamentale: alcuni* nuovi teologi *vedono nella dottrina tradizionale della Chiesa un ostacolo al rapporto con gli ebrei ». I rappresentanti più autorevoli della* nuova teologia, *fino al 1975, erano p. Hruby, H. Küng, D. Louys, A. Davis, p. Dupuy, J. Moltmann, ... (alcuni di essi sono protestanti i quali, « in gran numero, non si sentono tenuti, come i cattolici, ad osservare l'autorità della tradizione. — Intendiamo con questo i cattolici fedeli alla fede professata dalla Chiesa e che riconoscono pertanto l'autorità della tradizione »). I* nuovi teologi *(che si autodefiniscono anche* teologi seri*: quanta autosicurezza altrove, caro amico di Ferrara!) affermano che « un* incontro autentico *con il giudaismo è impossibile senza un chiarimento delle premesse teologiche, da parte cattolica ... E questo praticamente equivale a mettere in questione tutta la teologia tradizionale riguardo a Israele; ..., le tesi definite* classiche *circa la relazione tra ebrei e cristiani non possono più essere conservate e difese; ... (« ma in tal modo si teme di infliggere il colpo di grazia a tutto l'edi-*

ficio dottrinale cattolico ...»; «ci vuole un abbandono radicale delle tesi tradizionali; ... Le tesi tradizionali non sarebbero conformi alla Scrittura ... «Ma la posizione dei Padri della Chiesa è una spiegazione della Scrittura: la nuova teologia *si fonda su una interpretazione della Scrittura che è, a sua volta, totalmente nuova»).*

Elenco, a mo' d'esempio, alcune tesi della nuova teologia *difficilmente sostenibili: il perdurare della Vecchia Alleanza; stretto legame tra terra-popolo-nazione; fondamento teologico dello Stato d'Israele; continuità dell'elezione e dell'alleanza dopo il «rifiuto» di Cristo; nessuna differenza tra il giudaismo pre-cristiano e il giudaismo post-cristiano; vanificazione della storia della salvezza, e del discriminante storico Cristo; vanificazione della missione universale della Chiesa e della prospettiva della conversione degli Ebrei alla Chiesa; validità e legittimità di Israele quale comunità di salvezza; ... La* nuova teologia, *giudaizzante (ché si riferisce quasi solo al V.T.) o giudaico-cristiana «mette effettivamente in causa la dottrina cattolica», un certo pensiero postconciliare è andato a scapito della dottrina cattolica; ... ed è un conforto che, come è stato sottolineato (= è stato ammesso) dallo stesso p. Hruby, molti teologi non accettino di seguirlo».*

Ci vuole una teologia dell'Israele post-cristiano *che tenga conto del N.T., della Patristica e dello sviluppo dogmatico.*

Anche questa semplice schematizzazione giustifica il giudizio del card. Daniëlou a proposito di un certo modo di condurre i rapporti ebrei-cristiani: «noi non abbiamo il diritto di mutare la fede».

[Alberto Boldorini]

ALCUNI RILIEVI AI « SUSSIDI: EBREI ED EBRAISMO NELLA PREDICAZIONE E NELLA CATECHESI DELLA CHIESA CATTOLICA »

La *Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo* auspicava un'analisi « da parte di teologi » ai « *SUSSIDI: Ebrei ed Ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica* ». Facciamo seguire il contributo del nostro Collaboratore, mons. P. C. Landucci, con alcuni dei tanti possibili rilievi. (n.d.r.)

1) Ebrei e Cristiani « tendono — anche se da due punti di vista diversi — verso fini analoghi: la venuta o il ritorno del Messia (11, 10) ».

OSSERVAZIONE: Non v'è « analogia », ma drammatica opposizione tra l'attesa del ritorno *del* già accolto *divino Messia e l'attesa della sua* prima venuta, *che ribadisce la negazione della già avvenuta Incarnazione e Redenzione.*

2) « ... Alcuni riferimenti (evangelici) ostili o poco favorevoli agli Ebrei, ... alcune polemiche riflettono le condizioni dei rapporti tra Ebrei e Cristiani ... cronologicamente ... molto posteriori a Gesù. Questa constatazione resta fondamentale se si vuole cogliere ... il senso di alcuni testi dei Vangeli » (IV, 1, a).

OSSERVAZIONE: Si infirma con ciò arbitrariamente la storicità delle narrazioni evangeliche, che riportano anche tante parole severe di Gesù stesso.

3) « ... La fede è un dono libero di Dio e la coscienza degli altri non deve essere giudicata » (IV, 1, e).

OSSERVAZIONE: Ma è un dono dato a tutti, che può essere respinto. Fu certamente dato per primi al popolo eletto. Comunque, il giudizio non verte sulle coscienze, ma sul fatto storico del rifiuto. Né vanno dimenticate le severe parole di Gesù, che ben conosceva le coscienze: « Non hanno scusa per il loro peccato ... se non avessi fatto tra loro le opere .. » (Gv 15, 22, 24; cfr. Lc 10, 10-15; 13, 34-35; 19, 41-44; Gv 5, 39, 44, 46; 8, 43, 44, 47; 19, 11; 10, 26; 3, 19).

4) Cristo « Cristo ... si è volontariamente sottomesso alla passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini ... i Cristiani peccatori sono (quindi) più colpevoli della morte del Cristo rispetto ad alcuni Ebrei che vi presero parte » (IV, 2): pensiero ribadito dal commento del Mejia, per cui l'intervento « storico ... diventa una questione oltremodo secondaria ».

OSSERVAZIONE: Si confondono sofisticamente due piani di valori radicalmente disparati: il piano della volontaria immolazione salvifica di Cristo, *e il piano della responsabile* attuazione storica del (l'obiettivo) deicidio; *ed è soltanto su questo piano storico che verte il problema dell'Ebraismo. Che il crimine della condanna di Gesù sia stato* permesso da *Dio per attuare il divino piano salvifico, non toglie la responsabilità del crimine, come, per esempio, la permissione del tradimento di Giuda non toglie che egli sia il traditore. I « peccati » sono bensì determinanti della iniziativa salvifica di Dio, ma solo come* causa finale *della immolazione*

salvifica e non ha senso contrapporla come attenuante alla causa materiale *del Calvario (a parte il fatto che, volendosi riferire ai « peccati », essi riguardano tutti gli uomini, in quanto peccatori, compresi gli Ebrei).*

5) Bisogna « abbandonare la concezione tradizionale del popolo "punito" » (VI, 1).

OSSERVAZIONE: Si dimentica la motivazione del pianto di Gesù su Gerusalemme: « Quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figlioli ... non hai riconosciuto il tempo della visita ... » (Lc *13, 34; 19, 44; e* Rm *11, 9).*

6) « Resta il popolo prescelto, l'olivo buono sul quale sono stati innestati i rami dell'olivo selvatico che sono i gentili » (VI, 1).

OSSERVAZIONE: E' chiaro il riferimento al tempo anteriore *al tragico* rifiuto, *quando cioè « si sono induriti ... giusta punizione ... ripudio ... per la loro incredulità sono stati recisi »* (Rm *11, 7, 9, 15, 20) e sono stati sostituiti dal nuovo popolo cristiano che « si è innestato » (nell'olivo buono) « fatto partecipe del pingue succo dell'olivo »* (Rm *11, 17). Ma anche gli Ebrei torneranno ad esservi « innestati », quando alla fine si convertiranno, « non persistendo nella incredulità »* (Rm *11, 23). E' proprio per l'avveramento di questa profezia del loro ritorno che la Provvidenza mantiene, lungo tanti secoli, la mirabile* unità *di quel popolo. E' una visione questa scritturalmente, teologicamente e storicamente così chiara e sicura, che fanno pena i tentativi sofistici per oscurarla. Questi acritici oscuramenti, inoltre, sono contro la vera carità e amicizia verso gli Ebrei, perché allontanano la realizzazione del loro vero bene, cioè del loro ritorno.*

7) « ... Diaspora, che permetteva ad Israele di portare in tutto il mondo la testimonianza spesso eroica della sua fedeltà all'unico Dio » (VI, 1).

OSSERVAZIONE: Giusto. Ma non si può passar sopra, come se si trattasse di cosa secondaria, alla loro congiunta testimonianza contro il Verbo eterno incarnato, *il cui riconoscimento, dopo la Rivelazione, è indissociabile dalla vera glorificazione del « Dio uno ». (Diverso è il caso dell'Islam, che non ha avuto direttamente la Rivelazione). A parte ogni ammissione di « buona fede » attuale, resta, a questo riguardo, l'*obiettiva *solidarietà religiosa, politica, storica, di razza, con i tempi e la tragedia del Calvario dell'Ebraesimo, almeno nella maggioranza (con questa anche tremenda alternativa: Gesù o è Dio o è il più grande ingannatore da attivamente disprezzare).*

8) « Lo sterminio degli anni 1939-45 » (VI, 1).

OSSERVAZIONE: E' inutile ricordarlo, nel quadro Ebrei-Cristiani perché il nazismo non era cristiano, ma pagano.

[Pier Carlo Landucci]

ON THE CROSS
Un « Calvario » inedito di A. Van Dyck

(parte prima)

Alla fine del 1622, e precisamente il 1° dicembre di tale anno, si spegneva ad Anversa Frans Van Dyck, ricco mercante, vedovo di una Cuypers «figlia d'arte» (molti pittori hanno questo nome nelle ghilde di Anversa tra il 1575 e il 1610), padre di dodici figli (Anton era il settimo), priore della confraternita del Ss. Sacramento e noto a tutti per la sua profonda pietà cristiana. Negli ultimi mesi di vita Frans era stato amorevolmente assistito e curato dalle suore Domenicane della città. Il figlio Antonio, artista precoce (aveva composto lo « splendido » autoritratto di Vienna non ancora quindicenne...) e già famoso (è del 1620 l'invito alla corte di Giacomo I d'Inghilterra), da oltre un anno si trovava in Italia sulle orme del Rubens (che lo stimava come « il suo miglior discepolo ») e viaggiava tra Genova, Roma, Firenze, Venezia, ..., studiando Tiziano, conteso dai committenti (solo a Genova lascerà più di 50 ritratti ...), a differenza, ad esempio, del trentenne *ugier de cámara* di Filippo IV, Diego de Silva de Velásquez che, non potendo contare sulle presentazioni del Maestro di Siegen, percorrerà l'Italia nel 1629-30 nell'indifferenza generale, o quasi.

Alcuni anni dopo la morte del padre, al suo ritorno ad Anversa (nel 1626, come sostengono il Vaes e il Larsen, oppure nel 1628, come riteneva il De Mont?), grato alle suore per « l'amicizia e la lealtà » dimostrata nei confronti del vecchio genitore, ubbidendo anche all'estremo desiderio di costui, An-

ton si affrettò a donare alla chiesa delle *Prédicatrices* la grande pala d'altare, di oltre 3 metri per 2, del *Christus am Kreuz mit dem h. Dominikus und der h. Katharina von Sienna,* che ora si ammira nel Museo Reale di Belle Arti della città.

L'iconografia di questo *Cristo* in *Croce o Calvario* è quella più o meno tradizionale e nota: la figura del Crocifisso giganteggia, ben costruita architettonicamente e cromaticamente, al centro della scena e della tela; in alto, a sinistra di chi guarda, in uno squarcio azzurro di cielo, due compunti putti angelici su una nuvola vegliano amorevolmente il Salvatore morto, mentre tutt'intorno, all'oscurarsi del sole, le tenebre vanno coprendo tutta la faccia della terra e all'orizzonte, contro una lama di luce frequente nei *Calvari* vandyckiani, si intravvedono i contorni di una Gerusalemme ideale, fiamminga nei palazzi e nei pinnacoli delle chiese; al centro, san Domenico in piedi monumentale, ieratico ed estatico, e santa Caterina da Siena in ginocchio coronata di spine, affranta (*amore languens*) ed abbracciata alla croce, fiancheggiano il Redentore, come i personaggi evangelici e devozionali di tante altre crocifissioni; in basso, ai piedi del patibolo e su un masso su cui arde una lampada, è seduto ed appoggiato il genio funerario, il dadoforo o Cautopate dalla fiaccola ancora accesa e rovesciata tra le ginocchia, mentre il teschio, che rievoca *La Leggenda dell'albero della Croce* o *di Adamo ed Eva,* giace abbandonato per terra.

Sul masso, quasi ideale e pietoso *revolutum lapidem ad ostium monumenti* del padre morto in sua assenza, l'artista incide il proprio nome in lettere capitali, in una iscrizione dedicatoria ed esplicativa, dal gusto classico e sincretistico, pagano-cristiano:

NE PATRIS SVI MANIBVS
TERRA GRAVIS ESSET HOC
SAXVM CRVCI ADVOLVEBAT
ET HVIC LOCO DONABAT
ANTONIVS VAN DYCK

Mi interesso a quest'opera vandyckiana perché ho trovato un'identica iconografia in un altro *Christus am Kreuz mit dem h. Dominikus und der h. Katharina von Sienna,* più piccolo (cm. 104,2 per 85,5) e *sine genealogia,* completamente sconosciuto al grande pubblico, a mio parere, fino agli ultimi anni

dell'800, ma forse non del tutto ignorato dai contemporanei: può darsi che Schelte à Bolswert traesse da esso la sua incisione, copiata poi da C. Lauwers. Scoperto, non si sa come, e fatto conoscere, entro certi limiti, da Fülop Làszlo, esso entrò a far parte nel 1901 di una prestigiosa pinacoteca privata di un paese dell'Est europeo, dove si trova tuttora. Ho visto ripetutamente quest'altra versione dell'*ex voto*, diciamo così, di Anton Van Dyck alla memoria del padre; sulla scia delle mie indagini, confortato anche dai risultati dell'analisi chimica dello strato pittorico effettuata da Walter McCrone, noto sindonologo, espongo le mie ipotesi sulla data e il luogo di composizione del *Cristo in Croce* delle Domenicane e su una tutt'altro che improbabile sua prima concezione e versione finora sconosciuta.

Il *Christus am Kreuz* del Van Dyck, commissionatogli per così dire dal padre, donato alle Domenicane e ora, nella versione conosciuta, al Museo Reale di Belle Arti di Anversa, ha una sua storia piuttosto lacunosa, una sua critica piuttosto recente sbrigativa e non proprio entusiasta, una sua fortuna, invece, non trascurabile anche se trascurata.

Per la storia, trascrivo quanto leggo nel *Catalogue descriptif - Maîtres anciens* (3°, 1970, pag. 70), a cura del *Musée royal des Beaux-arts* di Anversa: ringrazio la Direzione del Museo e il Console del Belgio a Genova che mi hanno favorito la documentazione.

> *401. Christ en Croix avec sainte Catherine de Sienne, saint Dominique et un ange.*
>
> *H. 3m 14; L. 2m 45; T.*
>
> *V. Dijck, fidèle à la promesse qu'il fit à son père mourant (1622), fit l'oeuvre pour les Dominicaines, qui avaient soigné le vieillard. Terminé avant 1629, le tableau fut placé à l'église du couvent des Dominicaines et y resta jusqu'a la suppression de ce couvent en 1785. L'oeuvre fut vendue alors publiquement pour la somme de 12.690,41 fr. Le tableau figurait en 1794 à la sacristie de l'église des Pères Dominicains à Anvers, et fut transporté à Paris, où il resta jusqu'en 1815, pour devenir enfin propriété définitive de notre galerie.*
>
> *Cette oeuvre figurait sous le n° 129 à la vente des tableaux (Bruxelles du 17 au 31 juillet 1785), provenant des couvents supprimés en 1783 par Joseph II. Le tableau fut acheté en 1794 pour 6000 fl. et ensuite conservé à l'église des Pères Dominicains à Anvers.*
>
> *Taille douce de Schelte à Bolswert, copiée par le fils de Ni-*

colaas Lauwers. Au pied de la croix, sur une pierre l'inscription suivante: ...

Non tutto, nella scheda del Museo Reale di Anversa, è chiaro. Aggiungo che tale scheda, in particolare, mi sembra iconograficamente generica e imprecisa, storicamente insoddisfacente per i numerosi interrogativi che pone a causa della confusa ricostruzione cronologica, e filologicamente muta. Innanzi tutto, cominciando dal titolo: non è sorprendente che la divinità ctonia protettrice dei defunti, — il genio funerario pagano o Cautopate alato, dall'inconfondibile torcia accesa rovesciata, simbolo del sole occiduo e della fine della vita, che si oppone nell'iconografia e nel significato simbolico a Caute, e che tutti noi ricordiamo d'aver visto almeno nella ripresa canoviana della tomba degli Stuart in San Pietro in Vaticano e in tante imitazioni cimiteriali dell'Ottocento sparse un po' ovunque —, sia definita nella pubblicazione ufficiale di un museo semplicemente come *un ange*, cioè, evidentemente, come un angelo cristiano? Il titolo non lascia dubbi: *Christ en croix avec sainte Catherine, saint Dominique et un ange.* Il testo, poi, non chiarisce affatto di quale angelo si tratti; e una chiarificazione era da attendersi, dal momento che il termine « angelo » è vago, in uso anche prima e al di fuori del cristianesimo. L'estensore della scheda del Museo Reale certamente non ignorava l'esistenza di Caute e di Cautopate, la loro progressiva versione iconografica « angelica » (prima senza e poi con le ali, prima adulti in abito frigio e poi putti nudi o seminudi), e la loro utilizzazione simbolica anche nell'arte cristiana; ma forse non ha colto la singolare significanza di questo genio funerario pagano, e non di un angelo qualsiasi, in un quadro cristiano. Questa presenza dà al *Christ am Kreuz* delle Domenicane il carattere singolare (assente da tutti gli altri *Calvari* vandyckiani) di allegoria, non solo, ma ci rivela, dal punto di vista culturale, l'attenzione (finora negata dai critici) del Van Dyck per l'arte classica, almeno in un certo periodo della sua vita, e ci offre alcuni elementi formali utili per la datazione dell'opera o di una sua prima concezione e versione.

In secondo luogo, non mi sembra verosimile che Anton Van Dyck abbia potuto promettere al padre *mourant* di comporre e donare un quadro alle Domenicane di Anversa, dal momento che il 1° dicembre del 1622, quando appunto il padre muore, egli è all'estero da oltre un anno, in Italia e probabilmente a Venezia, avendo lasciato la patria per Genova il 31 ottobre del 1621. E' più probabile, invece, che Van Dyck, prontamente avvisato della morte e del desiderio del padre, non solo vi abbia

aderito di buon grado, ma subito abbia anche pensato (per pietà filiale e per... « placarne » lo spirito) a realizzarlo, magari a Roma nel 1623, ispirandosi ai motivi dell'arte classica e dell'archeologia cristiana allora in voga nell'ambiente romano (si vanno scoprendo influenze catacombali cristiane anche nel Caravaggio, cfr. A. Zuccari).

In fine: quando venne chiuso effettivamente il convento delle Domenicane, per le leggi eversive di Giuseppe II? Nel 1783 o nel 1785? (il convento delle *Brigittines* di Hobotten venne soppresso nel 1784). Quindi, fino a quando rimase presso le Domenicane la pala d'altare dei santi Domenico e Caterina da Siena? Da chi, poi, venne acquistata la tela nel 1785 per 12.690,41 franchi? E se, nel 1794, essa figurava nella sacrestia dei padri Domenicani di Anversa, come e quando vi giunse? Subito dopo la vendita del 1785 o più tardi? Ed eventualmente, nel frattempo, presso chi rimase? Dopo il 1794, fino a quando essa figurò nella sacrestia dei padri Predicatori prima di essere trasferita a Parigi (e per opera di chi?) per ritornare ad Anversa nel 1815 ed entrare definitivamente nel Museo Reale di Belle Arti?

E' molto utile, invece, la segnalazione del *Catalogo* a proposito della *taille douce* o incisione pressoché contemporanea di Schelte à Bolswert, e della copia successiva di Conrad Lauwers: esse documentano la fortuna del *Christus am Kreuz* delle Domenicane (nonostante il suo carattere « privato » e personale), e permettono all'Ostrowsky, e a noi, di spiegare l'evidente quanto *inattendu* influsso di quest'opera vandyckiana su « Lisandrino » Magnasco a proposito della *Crocifissione* ora conservata nel Museo Poutchin di Mosca, realizzata addirittura circa un secolo dopo.

Per quanto riguarda la storia della critica del *Christus am Kreuz* delle Domenicane, prima di passare ai pochi cenni che trovo in alcuni studiosi degli ultimi cento anni, ricordo di sfuggita l'atteggiamento dei contemporanei. Costoro, anche se non subito e anche se non sempre benevoli verso il maestro che tornava a casa dopo un lungo soggiorno italiano, dimostrarono per quest'opera un interesse maggiore di quello dei posteri. Il Vaes dice che quando l'*ex voto*, come l'ho chiamato, comunemente ritenuto la prima opera del secondo periodo anversano del Van Dyck, venne esposto al pubblico, nell'estate del 1626, incontrò molte opposizioni, e suscitò critiche e discussioni vivacissime, anche per certe sue « novità italiane ». Solo più tardi, quando si poterono ammirare altri *Calvari* del Van Dyck, com-

posti nei tre-quattro anni di intensissima attività religiosa, svolta anche con gli aiuti della bottega, che precedettero il trasferimento in Inghilterra, esso venne accettato e all'artista vennero restituiti il prestigio e la fama di prima. Le « novità italiane », i motivi pittorici che sono alla base dell'opposizione iniziale fiamminga al *Christus am Kreuz*, oltre il neovenezianesimo, potrebbero essere anche, dal punto di vista iconografico, il neoclassico Cautopate e i devozionali putti angelici, presenti questi ultimi solo in opere « italiane » (a Roma e a Palermo, specialmente) del Van Dyck, come in opere « italiane » del Rubens?

Alla fine del secolo scorso, Pol De Mont (*Anton Van Dyck als Mensch und Künstler*, Haarlem 1899; trad. franc. di Victor Thomas, 1901) instaura un confronto iconografico tra il *Cristo in croce* delle Domenicane e quello di Notre-Dame di Dendermonde o Termonde. Convinto della contemporaneità dei due *Calvari* (che attribuisce al 1629-30), egli osserva che la figura di san Domenico nell'uno e quella della Vergine Santissima nell'altro (se si eccettua la composizione delle teste) *sont précisément les mêmes*, e che i due Cristi *mourants aussi montrent une parfaite ressemblance*; e, sulla base di questi due rilievi, conclude che il Van Dyck *n'excellait pas dans l'invention ni dans la composition de ses oeuvres*, e che le due opere in questione sono *d'un mérite médiocre*, perché in esse *c'est le peintre et non le poète qui nous parle.*

L'analisi comparativa iconografica del De Mont è fondata ma, a mio avviso, è anche incompleta; il suo giudizio negativo, circa la sua accusa, poi, di povertà d'invenzione e di ripetitività meccanica, è viziato anche da un errore cronologico.

L'analisi è incompleta perché il critico fiammingo si dimentica di segnalare che, nei *Calvari* suddetti, anche gli atteggiamenti di santa Caterina e di san Francesco, protesi verso la croce, sono compositivamente analoghi. Inoltre, dal momento che egli si interessa del periodo 1629-30, perché non coglie anche l'analogia col contemporaneo *Calvario* di Gand a proposito dell'identico gruppetto di putti angelici che assistono il Salvatore? (per non parlare del *Calvario* o *Cristo con la spugna* di Castelnuovo Magra, fino al 1869 a Monaco di Baviera, in cui il motivo dei putti angelici è solo spostato da sinistra a destra). Il confronto iconografico, per essere valido, andrebbe approfondito ed esteso ad altre opere vandyckiane. L'analisi del De Mont, infine, è superficiale, per più motivi. Egli non avverte nemmeno la differenza, anche iconografica, tra il Cristo ago-

nizzante e il Cristo morto sulla croce: per lui, il Cristo delle Domenicane e quello di Notre-Dame di Dendermonde sono *mourants*, ma non è vero, essi sono già morti: sono visibilissimi, in tutt'e due, il petto squarciato sulla destra e il sangue che, colando lungo il fianco, macchia abbondantemente il perizoma. E questo anche solo dalle fotografie: e il De Mont dice di aver studiato i due *Calvari* dal vivo!... Come non ha potuto non notare le macchie rosso-rubino del costato aperto splendenti sul lividore del corpo e sul biancore della stoffa? (non è questa l'unica perplessità che suscita l'affermazione del De Mont di aver visto e studiato direttamente le opere...: ad un certo punto, chiama la *Crocefissione* delle Domenicane, che ha le suddette dimensioni di 3m per 2, anche *le petit Mont du Calvaire* ...). Nelle due pale d'altare di Anversa e di Dendermonde il Van Dyck si rifà al momento della passione di Cristo ricordato da *Gv* 19, 30-34 (e può essere utile chiarirsi le intenzioni dell'artista nell'individuazione precisa della fonte letteraria ispiratrice), quando Gesù, *inclinato capite, tradidit spiritum*, ..., e i soldati *viderunt eum iam mortuum...*, per cui *unus militum lancea latus eius aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua...* L'individuazione esatta del « momento » ci permette di collocare l'opera nel suo genere pittorico preciso: quello dei Cristi delle Domenicane e di Dendermonde — tra i tanti momenti della Passione cari alla devozione dei fedeli e carichi di suggestioni per gli artisti —, segue quelli della « crocefissione », della « spugna », dell'« invocazione al Padre », del « colpo di lancia », e precede quelli della « deposizione » e del « compianto ». Solo per frettolosità il De Mont non ha avvertito, accanto all'intensa drammaticità dei Cristi agonizzanti, (sono *mourants* i *Crocefissi* di Genova, di Venezia, di Napoli, ..., la *Crocefissione* di Monterosso, ...), anche quella diversa ma non meno reale ed evidente dei *Cristi* morti (i *Calvari* di Anversa, di Dendermonde, il *Crocefisso* di Londra, ...). Recentemente, infatti, Christopher Brown (*Van Dyck*, Oxford, 1982) ha potuto affermare che, nei suoi *Calvari*, il maestro di Anversa *explores the highly-charged emotive possibilities of the subject*, e che *in this way he created one of the most effective dramatic images of the Baroque*. Come ancora, il De Mont, non ha prestato nessuna attenzione agli elementi formali del motivo funerario sincretistico del *Calvario* delle Domenicane (il *revolutum-advolutum saxum* che ricorda *Mt* 27, 60), la lampada accesa sul masso di origine catacombale e pagana, il Cautopate nella versione della tarda classicità, l'accenno ai Mani...), e quindi non ha colto il particolare significato allegorico di esso, quale *postremum munus mortis* del-

l'artista alla memoria del padre. Per questo elemento funerario e per questo significato allegorico, il *Calvario* delle Domenicane è unico e irripetibile, non confrontabile con nessuno degli altri *Calvari* vandyckiani, i quali non oltrepassano mai o la semplice rilettura del fatto evangelico o l'espressione generica della devozione privata di singoli o di gruppi di fedeli. E opportunamente il Salvini ricorda quanto sia utile conoscere gli « antefatti spirituali delle creazioni artistiche », dal momento che, pur rimanendo indubitabile « che l'arte consista ultimamente tutta nella forma », deve essere ugualmente pacifico « che la forma, se abbia da intendersi come linguaggio e come espressione, non possa trovare esclusiva spiegazione in se stessa, quasi nascesse dal nulla». Il *Calvario con san Domenico e santa Caterina* nasce dalla morte e dalla devozione del padre del Van Dyck, dalla fede e dalla cultura umanistica (espressa anche solo per *l'espace d'un matin...*) di Anton.

Ho già detto che il giudizio estetico negativo del De Mont a proposito del *Christus am Kreuz* delle Domenicane, « opera di pittore e non di poeta », poggia sulla affermata ripetitività iconografica, ricondotta a sua volta alla presunta contemporaneità col *Calvario* di Dendermonde. Ma i due *Calvari* non sono contemporanei. Erik Larsen, docente all'università del Kansas (Lawrence), recentemente ha dimostrato che il nostro *Cristo in croce* va collocato nel 1626, e quello di Notre-Dame di Dendermonde nel 1629-30. Il Larsen, così, riprende l'opinione del Vaes (*Le séjour d'Antoin Van Dyck en Italie,* Rome 1924), che colloca la prima infelice esposizione del *Calvario* delle Domenicane al pubblico di Anversa nell'estate del 1626 (è doveroso, però, far notare che quest'ultimo studioso, stranamente, sembra smentirsi, proprio a proposito della data di ostensione dell'opera, dal momento che, nel sottotitolo del suo saggio, delimita il periodo del soggiorno italiano del Van Dyck così: *minovembre 1621-Automne 1627*). Comunque, secondo il Larsen, i due *Calvari* che ci interessano non sono contemporanei: tra essi sarebbe intercorso un intervallo di 3-4 anni, tutt'altro che pochi nella non lunga e molto laboriosa vita artistica del Van Dyck, dalle molte esperienze e dalle molte tematiche. Inoltre, in questo intervallo di 3-4 anni, e precisamente nel 1626-27, sempre secondo il Larsen, il nostro maestro dipinse la *Crocefissione* della Chiesa dei Radunati di Lilla che, anche solo dal punto di vista iconografico e compositivo, non direi proprio analoga ai *Calvari* di Anversa e di Dendermonde: il Larsen, infatti, la collega piuttosto alla pala d'altare di San Michele di Pagana, scorgendovi, quindi, una certa reminiscenza italiana.

Anton Van Dyck non soffriva di povertà d'invenzione, né era condannato alla ripetitività. Anzi, proprio nel *Calvario* delle Domenicane, come tutti possono vedere anche se nessuno non l'ha ancora notato, egli dimostra di essere sinceramente aperto a tutte le suggestioni artistiche e a tutti gli apporti culturali nuovi, e di essere disposto ad assimilarli: anche quelli rinascimentali e classici, ai quali non era propriamente preparato, a differenza del Rubens cresciuto in un ambiente familiare umanista.

Un altro studioso recente, J.P. Babelon (*Musée de Province*, Paris 1965), esamina i *Calvari* del Van Dyck in blocco e sbrigativamente, a mio parere. Egli afferma che in essi solo *le désespoir théâtral de la Vierge, de la Madeleine* (e, analogamente, dico io, anche di santa Caterina da Siena e di san Francesco, che ripetono atteggiamenti e sentimenti della Maddalena) *forme en réalité le sujet principal de l'opera.* Il che non mi sembra vero, come dirò.

Il già più volte citato Larsen (ERIK LARSEN, *L'opera completa di Van Dyck, 1613-26, 1626-41*, Milano 1980) trova il *Calvario* delle Domenicane « di concezione alquanto mediocre » (come il De Mont), e mette in risalto in esso « una certa difficoltà da parte del maestro ad adattarsi ancora allo stile fiammingo dopo la sua lunga permanenza in Italia ». Sulla base dell'affermata mediocrità della concezione e delle intraviste difficoltà stilistiche di adattamento, lo studioso austro-americano anticipa la data di composizione dell'opera dal 1629 al 1626.

Ultimamente, nel 1982, il Brown, che pur coglie nei *Calvari* la volontà del Van Dyck di rappresentare con buoni risultati tutti i vari aspetti drammatici del soggetto, afferma che in essi il maestro concentra la sua attenzione principalmente sulle figure ai piedi della croce.

Anch'io, come il Larsen, sono per un anticipo della data di composizione del *Christus am Kreuz* delle Domenicane. E sono per un anticipo più pronunciato. E non perché esso sia mediocre, o perché riveli difficoltà di riadattamento da parte del Van Dyck allo stile fiammingo, dopo la lunga esperienza italiana; ma perché esso mostra evidenti analogie iconografiche con alcune opere del periodo italiano e perché contiene elementi di indubbia influenza rinascimentale e romana.

ALBERTO BOLDORINI

(continua)

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

CALVARIO - A. Van Dyck - 1623 (?) - *Cautopate* (dett.)

(foto G. Traverso)